

MUERTE EN BRUSELAS Y CIRCULARIDAD DEL SABER: UNA APROXIMACIÓN A LA OBRA DE ALEXANDRE KOJÈVE

LUIS JAVIER PEDRAZUELA IDOETA

Tesis depositada en cumplimiento parcial de los requisitos
para el grado de Doctor en Humanidades

Universidad Carlos III de Madrid

Director:

ANTONIO GÓMEZ RAMOS

2020

La presente tesis es en su integridad original y su contenido no ha sido publicado previamente en ningún otro lugar.

Esta tesis se distribuye bajo licencia
«Creative Commons Reconocimiento – No Comercial – Sin Obra Derivada».



**MUERTE EN BRUSELAS Y CIRCULARIDAD DEL SABER:
UNA APROXIMACIÓN A LA OBRA DE ALEXANDRE KOJÈVE**

LUIS JAVIER PEDRAZUELA IDOETA

A mi mujer, María-Victoria Rivas.

AGRADECIMIENTOS

A mi director de tesis, el profesor Antonio Gómez Ramos, por haberme dicho que me pusiera a escribir y haber enriquecido con sus sabios consejos la redacción de esta tesis.

Al profesor Jean-François Kervégan, por haberme acogido como investigador en el grupo No So Phi de la universidad de La Sorbona y por haberme puesto sobre la pista del congreso que sobre Alexandre Kojève se celebró en el parlamento europeo en Bruselas los días 7 y 8 de junio del 2018.

Al profesor Vincent Descombes quien, oyente él mismo de Kojève en persona, tuvo la amabilidad de concederme una serie de entrevistas para hablar sobre la figura de éste y su obra.

SUMARIO GENERAL

RESUMEN DE LA TESIS	11
INTRODUCCIÓN.....	13
1.- Objetivo	13
2.- Metodología	13
3.- Estructura de la tesis	14
4.- Capítulos de la tesis	16
5.- 1968, muerte en Bruselas.....	22
CAPÍTULO I: RAZÓN HISTÓRICO-BIOGRÁFICA E HIPÓTESIS DE ESTE ESTUDIO	27
1.- Presupuesto histórico-biográfico de la obra kojeviana	27
2.- Filósofo y tirano en la DREE, hipótesis de este estudio	35
3.- Presupuesto intelectual de la obra kojeviana: del «diario» hasta la madurez del seminario sobre Hegel.....	39
CAPÍTULO II: RAZÓN TEÓRICA, EL CONCEPTO (O LA INTENCIÓN).....	65
1.- La circularidad del saber y el «filósofo esperado»	65
2.- Variaciones kojevinas: función reveladora de la historia y conciencia de la muerte. Antecedentes de dichas función y conciencia en el pensamiento de Alexandre Kojève	73
3.- Totalidad y negatividad.....	79
4.- El espíritu moral.....	109
5.- Tiempo histórico y «tiempo» del sabio.....	136
CAPÍTULO III: RAZÓN PEDAGÓGICA, LA PROPAGANDA (O EL INTELECTUAL)	175
1.- Contexto 1942-1943	175
2.- Programa, pensamiento y propaganda; Estado perfecto y justicia concomitante.....	176
3.- Concretización del ideal y función de la propaganda	178

CAPÍTULO IV: RAZÓN JURÍDICA: LA JUSTICIA (O LA VOLUNTAD)	207
1.- Introducción	207
2.- Homo politicus: Estado, amistad-enemistad y autoridad.....	208
3.- Homo juridicus: derecho, amistad e ideal de justicia	230
4.- La sociedad económica kojéviana	303
5.- El Estado universal y homogéneo o imperio socialista.....	336
6.- Sociedades cis-estatales y trans-estatales	350
CAPÍTULO V: RAZÓN PRÁCTICA, LOS ACTOS (O EL MUNDO)	367
1.- Introducción	367
2.- La DREE como marco administrativo de la razón práctica kojéviana	370
3.- El Imperio Latino de Kojève.....	375
4.- Primera nota de 1949: «Dificultades y esperanzas de la O.E.C.E.»	400
5.- Segunda nota de 1949: «Los países atrasados»	415
6.- Dos notas de 1950: «Tesis francesa sobre la libertad de intercambio» y «La proposición Schuman y la O.E.C.E.»	423
7.- Dos notas: «El punto IV de los americanos» de 1951» y «La integración europea y la política franco-americana del punto IV» de 1953.....	439
8.- 1955-1957: Kojève en Düsseldorf	447
9.- 27 de septiembre de 1957: Kojève en Moscú.....	475
10.- Cuatro notas de los años 60: integración regional, gaullismo kojéviano y problema inglés	480
CONCLUSIÓN	527
1.- Brexit o «el problema inglés»	527
2.- El problema europeo y una Europa gaullista	527
3.- Kojève y la sociedad global I.....	530
4.- Kojève y la sociedad global II	532
5.- Kojève y la sociedad global III.....	539
6.- Límites de esta tesis doctoral.....	544
APÉNDICE PARA LA MENCIÓN «DOCTORADO INTERNACIONAL»	547
SUMARIO DETALLADO	559
BIBLIOGRAFÍA	571

RESUMEN DE LA TESIS

La presente tesis doctoral, de título «Muerte en Bruselas y Circularidad del Saber: una Aproximación a la Obra de Alexandre Kojève» pretende ser una introducción monográfica a la vida y obra del pensador ruso francés Alexandre Kojève. A la vez que como introducción, la tesis también quiere ofrecerse como una posible interpretación de la vida y obra del autor tratado.

Introducción e interpretación se han llevado a cabo escalonadamente en tres sucesivos niveles. Precedido de una exposición del itinerario biográfico-intelectual del pensador francés de origen ruso, el primero de esos tres niveles se encarga de rastrear la lectura que Kojève realiza de la noción de concepto en Hegel, así como de ligar dicha lectura al desarrollo de una determinada filosofía de la historia. En un nivel menos teórico y más práctico, se pasa a mostrar la manera en que Kojève canaliza la citada noción de concepto dentro del engranaje de una dialéctica en la que los fenómenos antitéticos de lo jurídico y de lo político se entrecruzan y solapan en el marco general de una determinada filosofía de la acción. Finalmente, a un nivel exclusivamente práctico en que los actos prevalecen sobre la intención y la voluntad, se procede a derivar la carrera de Alexandre Kojève como hombre de Estado y precursor de la globalización a partir de una intención y de una voluntad particulares o, si se quiere, a partir de un proyecto conceptual que habría buscado objetivarse en un mundo. Es en este tercer nivel aproximativo en el que el presente estudio doctoral adquiere parcialmente el carácter de una investigación histórica al marcarse como objetivo esclarecer los actos que nuestro autor como alto burócrata del Estado francés especializado en política comercial acometió en el contexto mundial que le tocó vivir. La tesis se embarca, así, en este tercer nivel en una labor historiográfica y de archivo consistente en la contextualización y transcripción analítica de parte de las notas ministeriales que Alexandre Kojève redactó dentro de la dirección del ministerio de economía francés para la que trabajó entre 1945 y 1968, año de su repentina muerte en Bruselas.

El triple escalonamiento de arriba se ve transversalmente afectado por el tercer capítulo de la tesis consagrado al estudio de la noción kojéviana de propaganda. Objeto de análisis dentro de este capítulo son, entre otras, la idea de cambio revolucionario, la de simulacro de idea revolucionaria, el concepto kojéviano de autoridad y la idea del tirano moderno como filósofo- rey en quien filosofía y política, esto es, razón teórica y razón práctica, convergerían al final de la historia.

En las páginas finales de la tesis y, a modo de conclusión, se aborda la cuestión de la actualidad de la obra de Kojève en la medida en que dicha obra se habría propuesto la creación de un mundo que, fruto progresivo de la imbricación dialéctica entre pensamiento y acción, bien pudiera haber acabado semejándose al nuestro de hoy en más de un aspecto. En este sentido y en diálogo con el libro del sociólogo polaco Zygmunt Bauman «Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil» en la citada conclusión se hace emerger la cuestión sobre si el final de la historia propugnado por nuestro autor no podría acaso corresponderse con una distopía de trazas orwellianas. Esta distopía –en consonancia con el carácter marcadamente anti-utópico del pensamiento kojéviano– presupondría la posibilidad de que una diferencia biológica cualquiera pudiera verse siempre insertada en un proceso autopropulsado

e inacabable de generación de reivindicaciones culturales e identitarias. Pretendiéndose resistencias políticas y comunitarias auténticas, esas reivindicaciones no pasarían de ser , sin embargo, sino una pieza más dentro de un aparato tiránico perfecto, a saber, el de una sociedad o comunidad económica mundial a la que, en tanto hito ultimo del proceso de secularización, el ateísmo de Kojève habría identificando como el avatar inmanente y verdadero —«Geist»— de Dios.

Palabras clave: concepto, Hegel, filosofía de la historia, lo político, lo jurídico, filosofía de la acción, objetivación, mundo, historia, globalización, hombre de Estado, filósofo-rey, tirano moderno, propaganda, Orwell, Zygmunt Bauman, Sociedad económica, proceso de secularización, ateísmo.

INTRODUCCIÓN

1.- Objetivo

La presente tesis doctoral tiene dos objetivos: uno más general y otro más específico. El objetivo más general es el de ofrecer una aproximación a la vida y al pensamiento filosófico- político de Alexandre Kojève. A dicha aproximación se le ha dado un carácter monográfico y ello por tres razones: en primer lugar, por no ser ese pensamiento y esa vida muy conocidos, de suerte que un estudio a fondo de los mismos sobre todo en el ámbito académico en lengua española no deja de tener algo de primicia; en segundo lugar, porque la complejidad de la obra de nuestro autor nos ha exigido una lectura y estudio a ras de texto a fin de aprehenderla con el debido rigor; y, en tercer lugar, porque razón teórica y razón práctica, vale decir, pensamiento y acción, se presentan imbricados de tal forma en esa obra que su influencia se deja sentir en campos que, aun originándose en él, rebasan el marco estrictamente filosófico y que en esta tesis también han sido abordados. El segundo y más específico de los objetivos de esta tesis guarda relación justamente con este tercer punto. Se trata de demostrar la hipótesis de que los actos que Alexandre Kojève llevó a cabo como hombre de Estado y alto funcionario del ministerio francés de economía pueden ser interpretados como expresión de la razón práctica contenida en su filosofía.

2.- Metodología

La metodología empleada para conseguir los dos objetivos de arriba ha consistido en realizar una interpretación endógena de los textos de nuestro autor. En función de dicha interpretación, dos de sus obras han resultado de una particular relevancia hermenéutica, a saber: «El emperador Juliano y su arte de escribir»¹ de 1964 y «Esbozo de una Fenomenología del Derecho» de 1943.

El pequeño ensayo «El emperador Juliano y su arte de escribir» nos confirmó, por un lado, en el enfoque biográfico-práctico sobre el que podía hacerse descansar una tesis académica acerca de la obra de Alexandre Kojève; por otro, el citado ensayo nos puso sobre la pista del registro propagandístico en que podía estar escrita esa obra al punto de que en ella estarían volviéndose difícilmente discernibles no solo lo que nuestro autor habría pensado realmente en serio de lo que habría pensado realmente en broma, sino lo que Alexandre Kojève habría pensado y hecho respectivamente como filósofo, como alto burócrata francés y como espía del KGB soviético, la noción de secreto pudiendo estar abriendo a este respecto, como tendremos ocasión de ver, un horizonte interpretativo de resonancias koselleckianas².

La segunda de estas obras «Esbozo sobre una Fenomenología del derecho» nos proporcionó una clave importante a la hora de entender la orientación que Alexandre Kojève dio a sus actos como alto burócrata dirigiéndolos hacia el campo de la política comercial internacional. Y es que, promoviendo dentro del ministerio francés de economía, así como en los más diversos foros económicos internacionales, tanto

¹ Alexandre Kojève, *L'Empereur Julien Et Son Art D'Écrire* (Paris: Fourbis, 1989).

² Véanse pp. 375-376 de esta tesis.

la consecución de una liberación universal de los intercambios, como una nivelación universal de los estándares de vida, nuestro autor no habría buscado sino la realización de una comunidad política ideal que previamente habría prefigurado en su filosofía y de la que la oposición dialéctica entre el fenómeno de lo jurídico y lo político habría sido uno de sus motores históricos. Ese mismo texto vino también a proveernos con una definición de la acción jurídica como acción integrada por los elementos :intención, voluntad y acto, de la que, junto a las nociones de ideal y de idea política o programa constructivo y definido extraídas del libro «La Noción de la Autoridad»³, texto este del que el propio Kojève afirmaba que podía ser leído como un apéndice a su «Esbozo de una fenomenología del derecho», nos hemos valido para clasificar la parte de la obra kojéviana que va a conformar la columna vertebral de este estudio doctoral de este estudio doctoral. Dicha clasificación ha respondido al esquema siguiente : en primer lugar, la lectura que de la filosofía de Hegel nuestro autor llevó a cabo entre 1933 y 1939 ha sido contemplada a la luz de lo que la misma pudo tener de formulación de la intención de realizar el ideal del Estado hegeliano; en segundo lugar, su ya citada tentativa fenomenológica sobre el derecho de 1943 la hemos interpretado como la explicitación de una voluntad por construir el citado Estado hegeliano o perfecto a partir de un programa constructivo y definido que a nuestro autor le habría suministrado una particular concepción de la dialéctica entre el concepto de lo político y el concepto de lo jurídico y en tercer lugar, a los 23 años que entre 1945 y 1968 Kojève se pasó trabajando como hombre de Estado tratando de implementar una determinada política comercial internacional en la línea de lo que más tarde recibirá el nombre de globalización se los ha interpretado como la plasmación en acto de la citada voluntad o programa constructivo y definido.

3.- Estructura de la tesis

En virtud de la metodología acabada de describir, hemos optado por estructurar esta tesis en cinco capítulos. A cada uno de ellos lo hemos hecho corresponder con una razón de índole diferente, a saber, con una razón histórico- biográfica, al primer capítulo; con una razón teórica, al segundo; con una razón pedagógica, al tercero; con una razón jurídica, al cuarto y con una razón práctica, al quinto y último capítulo.

Colocando cada capítulo de la tesis bajo la rúbrica de una razón diferente no hemos pretendido sino poner de relieve la realización mundana del ideal hacia la que habrían tendido los diferentes aspectos de la obra kojéviana.

La primera de estas razones, la biográfica, pretende ser el reflejo de un itinerario vital que habría llevado a nuestro autor a decidirse en 1945 por ingresar en las filas de la alta administración francesa y en 1967, con ocasión de su jubilación, a optar por aprovechar su retiro, no para consagrarse por entero a la filosofía, sino por seguir compatibilizando la especulación teórica con la implementación en el mundo de sus designios estratégico-comerciales.

Al concepto hegeliano en el centro de la razón teórica que encabeza el segundo capítulo de la tesis hemos optado por contemplarlo, por su parte, bajo el doble prisma que estarían ofreciendo, por un lado, un «término verdaderamente infranqueable de la historia»⁴ en cuyo punto de fuga Kojève habría colocado la identidad entre ser y concepto «ser» y, por otro, una acción humana eficaz en el mundo a

³ Alexandre Kojève, *La Notion de L'autorité* (Paris: Gallimard, 2004).

⁴ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1968), 404.

la que, en tanto ser hegeliano del hombre, nuestro autor le habría encomendado la doble función de provocar el surgimiento de la diferencia entre ser y concepto «ser», en un primer momento, y la de eliminar progresivamente, en un segundo momento, esta diferencia con vistas a hacer del antedicho término infranqueable o identidad, una realidad histórica, a saber, la realidad histórica del final de la diferencia histórica.

La razón pedagógica de la que se ocupa el tercer capítulo de esta tesis ha sido puesta en relación con el concepto kojéviano de propaganda. Este concepto estaría presentaría dos vertientes: por un lado, la de acción verbal destinada a horadar las estructuras políticas que fueran a interponerse en el camino hacia la realización universal del ideal de comunidad perfecta y, por otro, la de elemento propagador de ese ideal en dirección a la gran masa de la humanidad sin cuya «democrática» integración o concurso sería del todo punto imposible que llegara nunca a materializarse dicha realización del ideal.

No muy distintos aspectos a los dos mencionados en el párrafo de arriba, esto es, al de una propagación mundial de la comunidad perfecta y al socavamiento de las formas políticas imperfectas que a esa realización pudieran salirle al paso, serían los que estaría reflejando la razón jurídica de la que va a ocuparse el tercer capítulo de esta tesis. Y es que a la evolución histórica del fenómeno del derecho Kojève va a figurársela como el paso de un formalmente perfecto derecho aristocrático a un realmente perfecto derecho del ciudadano gracias, de un lado, a la labor vaciadora que del primero habría llevado a cabo el derecho moderno burgués, y gracias, de otro, a la multiplicación universal de los intercambios y de las interacciones sociales que dicho derecho se habría encargado de propagar en el mundo.

Y, razón práctica, finalmente, como rúbrica que correspondería al quinto y último capítulo de este estudio, porque los actos que Kojève habría emprendido desde su puesto en el ministerio de economía francés no habrían tenido otro fin, sino el de contribuir a hacer realidad ese vaciamiento de las estructuras políticas imperfectas y a implementar en el mundo esa multiplicación de los intercambios como pasos previos a la realización en el mundo del ideal de la comunidad perfecta.

De acuerdo a la fenomenología kojéviana del derecho, Estado perfecto no sería sino aquel que, desentendiéndose de cualquier cuestión política concerniente a su propio mantenimiento, podría apoyarse en la perfecta irresistibilidad de sus intervenciones jurídicas, para que, a nadie, absolutamente a nadie, le fuera dado sustraerse a las mismas. La irresistibilidad de ese Estado perfecto se manifestaría sobre todo en el ámbito del derecho, más en concreto, en el ámbito de un derecho civil que afectaría a unos miembros específicos cuyos intercambios se habrían reducido al mínimo de resultados de la perfecta igualdad que habría acabado por registrarse entre ellos en el Estado apolítico mundial final, y, más fundamentalmente quizá, en el ámbito de un derecho penal entendido este como un derecho susceptible de intervenir irresistiblemente, tan pronto la intención y voluntad de uno de esos miembros específicos atente contra la intención y voluntad del ser humano cualquiera que habría suscrito democráticamente la convención estatutaria o el estatuto convencional sobre los que estaría descansando el referido Estado perfecto mundial.

Que a lo más a lo que Kojève llegó realmente en vida, fue a figurarse en los informes ministeriales que redactó para la dirección del ministerio de economía en que prestaba sus servicios, un orden mundial compuesto por cuatro regiones económicas occidentales y una China a la que tan pronto como en 1957 ya veía en vías de constituirse como potencia, no creemos que reste plausibilidad a nuestra hipótesis de que habría sido un Estado apolítico mundial perfecto, como él arriba delineado lo que, inspirado por la razón teórica de su filosofía, la razón práctica de nuestro autor se habría propuesto realizar. Y es que el

marchamo anti-utópico del pensamiento de Kojève le habría llevado a éste a no engañarse respecto de la existencia de dos factores que estarían oponiéndose a la consecución de sus planes para el mundo en su totalidad, a saber, por una parte, el factor de la finitud humana y la mortalidad del hombre y, por otra, «el problema inglés». El primer factor estaría siendo el responsable de impedir que una vida humana fuera plazo suficiente para ver la comunidad perfecta realizada. El «problema inglés»⁵ —una suerte de constante en las notas administrativas que nuestro autor elabora para la alta administración francesa entre 1945 y 1967— estaría siendo, por su parte, el encargado de imposibilitar que la humanidad alcanzase la solución mundial razonable a las contradicciones irrazonables que históricamente habría padecido.

Siendo las de arriba las cinco razones que nos han llevado a dividir esta tesis en cinco capítulos, pasamos a continuación a ofrecer un rápido examen a lo que será el contenido de cada uno de ellos.

4.- Capítulos de la tesis

i.- Primer capítulo: Razón biográfica e hipótesis de este estudio

Además de enunciar la hipótesis referida al objetivo específico de nuestra tesis y de hacerlo apoyándonos tanto en datos biográficos como en cuatro citas extraídas de distintas etapas de la obra de nuestro autor, en esta primera parte efectuamos un recorrido tanto por las «agitadas» circunstancias que rodearon la vida de Alexandre Kojève, como por la trayectoria intelectual de nuestro autor. En lo que se refiere a esa trayectoria dicho recorrido se detiene en el momento en que la misma precipita en la formulación de una filosofía de la historia basada en una particular lectura de la obra de Hegel, lectura esta, a la que en esta tesis hemos venido a considerar como el momento en que, entre los 31 y los 37 años, el pensamiento de Kojève, con la filosofía del pensador de Stuttgart como vector, alcanza la madurez.

ii.- Segundo capítulo: Razón teórica: el concepto (o la intención)

En este segundo capítulo de la tesis abordamos, entre otras, las siguientes cuestiones:

- a. Las tensas relaciones entre concepto y realidad en la filosofía kojéviana y, conectado con ello, cuál sería su orden de prelación: realización de la comunidad perfecta primero y consiguiente realización del saber absoluto, esto es, del concepto, después o, al revés, realización del saber absoluto, esto es, del concepto, primero y subsiguiente realización de la comunidad perfecta. Primeras vicisitudes, pues, de la circularidad del saber en su intento por alcanzar la realidad, o quizá también, de la realidad por alcanzar la circularidad del concepto.
- b. La posibilidad de que a efectos de conciliar esas tensiones Kojève hubiese recurrido a un expediente retórico o tropo en tanto atribución a una palabra de un sentido distinto al que le correspondería, pero con el que ese sentido guardaría alguna relación, expediente el susodicho que le habría permitido a nuestro autor entender el concepto en términos de proyecto a realizar o idea en vía de devenir y a ese proyecto o idea, a su vez, en términos de trabajo humano, o lo que es lo mismo, la posibilidad del recurso kojéviano a la retórica como expediente para hacer del concepto algo siempre en curso de ser realizado en el mundo.

⁵ Notas administrativas de Alexandre Kojève, «Note Pour Monsieur Clappier. Objet: Essai d'Une Solution du Problème Anglais pour les dix Années à Venir», 8 de noviembre de 1963, Fondos NAF 28320 Alexandre Kojève. Bibliothèque Nationale de France.

- c. El entronque de no pocas de las concepciones filosóficas de madurez de Kojève con inquietudes espirituales que habrían bullido en épocas sorprendentemente tempranas de su vida.
- d. La noción kojeviana del filósofo dialéctico, por oposición a la de filósofo contemplativo, como la de alguien fundamentalmente insatisfecho en busca de la totalidad espacio-temporal y la noción kojeviana del sabio como la de alguien que, fundamentalmente satisfecho, habría sabido revelar dicha totalidad a través de un discurso circular. En el discurso circular del sabio una pregunta cualquiera formulada al comienzo contendría la totalidad de las series pregunta-respuesta que llevarían a la respuesta total de la pregunta del principio o, lo que es lo mismo, cada parte del discurso del sabio estaría implicando en sí misma el todo o totalidad espacio-temporal, el círculo del saber de un tal discurso conllevando, de este modo, la coincidencia del final y del comienzo en la pregunta-respuesta total. En este capítulo de la tesis venimos asimismo a exponer el esquema del camino kojeviano en dirección a la verdad como uno que respondería al patrón general siguiente: identidad inconsciente del comienzo –despliegue de la diferencia en el curso de la historia humana– identidad autoconsciente del final, ergo, realización del concepto.
- e. Las nociones de totalidad, parte y miembro cualquiera del colectivo, la voluntad general correspondiéndose con la primera noción, la voluntad individual con la segunda y la tercera equivaliendo a una especie de síntesis entre la parte y el todo.
- f. La función de separación de la esencia de las cosas respecto de su «aquí y ahora» específico que, a través del entendimiento implicado en el trabajo, le correspondería al concepto y, en conexión con esto, una primera aproximación al pensamiento económico de Alexandre Kojève en la que la noción de artefacto entendido como concepto realizado en el mundo va a tener una especial relevancia.
- g. La filosofía de Kant como culminación de la filosofía cristiana y como ideología de la libertad absoluta. La filosofía de Hegel entendida como síntesis atea entre cristianismo y paganismo. Mundo hipócrita burgués de filiación kantiana versus mundo postrevolucionario hegeliano. El terror o la «formación por medio de la cultura... la más augusta y suprema»⁶ como productores, en tanto derecho político a la muerte, del ciudadano perfecto. Conciencia actuante de Napoleón versus autoconciencia hegeliana, y de nuevo, la cuestión de su prelación. Con el propósito general de ver hasta qué punto el texto original de Hegel y la lectura que del mismo efectúa Kojève estarían coincidiendo o divergiendo, buena parte de las consideraciones kojevianas sobre el terror revolucionario, así como sobre lo que nuestro autor va a entender como las expresiones postreras de la filosofía cristiana y las incipientes de un mundo parlamentario romántico-burgués básicamente ateo, las hemos insertado en este capítulo en el marco más amplio de una transcripción analítica del capítulo «El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad» de la «Fenomenología del Espíritu»⁷ del filósofo alemán.
- h. Las dos modalidades kojevianas de tiempo: el histórico o hegeliano y el tiempo cíclico de la sabiduría.

⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (Méjico: Fondo de Cultura Económica, 2017), 284.

⁷ *Ibid.*

iii.- Tercer capítulo: Razón pedagógica: la propaganda (o el intelectual)

En esta tercera parte de la tesis hemos realizado un recorrido sobre las reflexiones kojevianas en torno al concepto de propaganda. Para ello hemos tomado como punto de partida la lectura que de Hegel nuestro autor efectúa en los años treinta del pasado siglo y como punto final su «El emperador Juliano y el arte de la escritura» de 1964. La propaganda revolucionaria como calumnia⁸ mentirosa; la posrevolucionaria como calumnia verdadera; la formación psicológica de las masas a cargo de las élites y de las élites mismas a cargo quizá del propio Kojève; el recurso al mito y a la teología como rama de la retórica con la intención, a la vez de mostrar que de «camuflar»⁹, lo que, a su vez, por motivos quizá ocultos, no ha de saberse; la idea de simulacro¹⁰ como la de un expediente para propiciar un cambio revolucionario en la autoridad del Estado procurando que a dicho cambio, aún por definir, no lo delate nada que pueda hacerlo chocar con las condiciones del presente que se aspira a suprimir. Todas las acabadas de referir son cuestiones que nuestro autor aborda en diferentes escritos a lo largo de su obra y a las que en esta tesis hemos decidido englobar bajo el término «concepto kojeviano de propaganda». A este concepto Kojève viene a asignarle una función pedagógica cuyo cometido habría sido el de impulsar la convergencia entre, de un lado, la razón teórica del filósofo y, de otro, la razón práctica del político u hombre de acción. La propaganda sería, según esto, la responsable de romper la tendencia al aislamiento de la razón filosófica contribuyendo a su socialización y universalización-su transformación en verdad- a través de la educación universal de las masas. La razón del político u hombre de acción sería, por su parte, la que habría conseguido hacerse con el «demos» que esas mismas masas representarían a través del deseo de reconocimiento y de lo que en esta tesis hemos dado en llamar «concesión tiránica de resistencias». La convergencia final de la razón filosófica o teórica y de la razón política o práctica se habría sustanciado en lo que nuestro autor en carta a su amigo Leo Strauss de 1958 va a llamar el «filósofo volviéndose rey»¹¹. La autoridad política de este filósofo rey, por oposición a la del tirano antiguo, siempre con fecha de caducidad y restringida a una camarilla o a un sector limitado de la población, sería la propia del tirano moderno. A diferencia de su imperfecto antecesor, el tirano moderno habría demostrado ser capaz, una vez agotada la referida concesión de resistencias, de englobar a la totalidad del «demos» y de convertir así su autoridad en una total y eterna, libre, al fin, de la amenaza latente de una autoridad rival potencialmente más justa con pretensiones de suplantarla.

iv.- Cuarto capítulo: Razón jurídica: la justicia (o la voluntad)

Ateniéndonos al método de la interpretación endógena que antes hemos señalado, en esta tercera parte de la tesis nos hemos adentrado en las entrañas de la fenomenología kojeviana del derecho y lo hemos hecho intentando seguir lo más de cerca posible los meandros que Kojève hace describir a la dialéctica entre el concepto schmittiano de «lo político»¹² y el fenómeno de «lo jurídico»¹³. Esta dialéctica, trabajada como estaría por otras tantas sub-dialécticas, estaría reflejando la evolución histórica del derecho en la dirección de un Estado-juez que, al final de esa evolución, vendría a encarnar el Estado perfecto. La perfección de este Estado residiría, como ya se ha apuntado, en su perfecta irresistibilidad

⁸ Kojève, *Introduction*, 136-137.

⁹ Kojève, *L'empereur*, 9.

¹⁰ Kojève, *La Notion*, 198-199.

¹¹ Leo Strauss, *On Tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence* (Chicago: University of Chicago Press, 2013), 217-314.

¹² Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Berlin: Duncker & Humblot, 2002).

¹³ Alexandre Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit: exposé provisoire* (Paris: Editions Gallimard, 1981).

y en el hecho de que en él se habría realizado la síntesis perfecta de los dos ideales antitéticos de justicia, a saber: el ideal de igualdad de la justicia aristocrática que sería el propio de la forma política estatal y el ideal de equivalencia de la justicia burguesa que sería el ideal de justicia propio de lo que Kojève va a entender por sociedad civil como tal o en su conjunto. A la síntesis perfectamente justa entre esos dos ideales de justicia realizado en y por un Estado mundial perfectamente irresistible Kojève va a llamarla justicia de equidad o del ciudadano. La justicia de equidad o del ciudadano sería aquella en la que la justicia originariamente perfecta, aunque sólo a nivel formal, del derecho aristocrático y del ideal de igualdad de éste, habría sido llenada de contenido gracias al aporte que en términos de justicia de equivalencia le habría efectuado el derecho burgués. Y, como ya se ha adelantado, si el ideal de igualdad de la justicia aristocrática sería el que habría subyacido a formas políticas predominantemente estatales, el ideal burgués de la justicia de equivalencia presentaría, a ojos de Kojève, connotaciones claramente anti estatales. Estas connotaciones estarían emparentando ese ideal con la más arriba aludida noción kojéviana de sociedad civil y alejando el ideal de justicia en general de cualquier idea de Estado. Potencialmente universal, la tarea propiamente histórica de esa sociedad civil habría consistido en socavar los cimientos aristocráticos del Estado, de suerte que la doble oposición amigo-enemigo y gobernante-gobernado que habrían estado en su base, fuese definitivamente superada. Lo que al término de ese proceso de socavamiento del Estado se habría finalmente dado, sería una sociedad civil justa, homogénea y universal de amigos en la que lo que a lo sumo cabría identificar sería una distinción entre un grupo de administradores y un grupo de administrados. Un hito transcendental para que la emancipación de la sociedad civil universal respecto del yugo estatal aristocrático hubiera llegado a producirse, habría sido la aparición en torno al renacimiento del individuo y del derecho modernos. El proceso de secularización que por aquel entonces se habría puesto en marcha habría propiciado un movimiento tectónico de poder por el que muchas de las prerrogativas que antes de él eran concedidas a Dios, pasaban ahora a serlo a una sociedad civil humana erigida en principal instancia reconocedora de un individuo que sin ella no sería nada. En el campo del derecho, el referido movimiento tectónico de poder habría encontrado su correlato en la emergencia de un derecho penal que, además de reflejar en su código la idea directriz de la sociedad civil en su conjunto o como tal, estaría haciendo objeto de sus intervenciones jurídicas no a la comisión en acto de un determinado delito, ni tampoco a la víctima actual del mismo, sino a la intención y voluntad del criminal y a la víctima virtual de éste, que no estaría siendo otra que el conjunto de la sociedad civil. En ese incipiente mundo burgués o moderno, la categoría de «lo virtual»¹⁴ frente a la de «lo actual»¹⁵ estaría cobrando, de hecho, una singular relevancia. Y lo estaría haciendo no sólo en el ámbito del derecho penal, sino también en el ámbito de un derecho civil para el que el concepto de la propiedad y el valor de ésta habrían pasado a ser entendidos, no en función de ninguna posesión física a la que alguien se habría hecho acreedor en virtud de su victoria en una lucha o guerra sangrienta, sino en función de una virtualidad que, penetrando en lo poseído biológicamente, permitiría que esto sea separado del cuerpo aquí y ahora del propietario para ser intercambiado por otra cosa que pudiera serle equivalente.

El patrón explicativo kojéviano del fenómeno del derecho estaría, por lo demás, correspondiéndose típicamente con la realización del concepto «derecho». Y así, la evolución histórica del derecho va a ser identificada por Kojève con el proceso de adecuación de cada realidad jurídica histórica a la definición que, del fenómeno del derecho, nuestro autor da al comienzo de su esbozo fenomenológico sobre dicha materia. Los términos «realidad del derecho»- «concepto del derecho» conformarían, de facto, la dialéctica principal en la que vendrían a subsumirse el resto de dialécticas que Kojève va a poner en juego

¹⁴ Kojève, *Esquisse*, 449-450.

¹⁵ *Ibid.*

para explicarse el fenómeno y la evolución jurídicos. De las realidades jurídicas históricas el pensador ruso-francés llegará a afirmar, que no estarían dando prueba de ser reales hasta tanto no se hubiera producido su definitiva adecuación al concepto de derecho que él mismo habría postulado al comienzo. Y a ese proceso de adecuación de la realidad del derecho a su concepto en que habría consistido la historia toda del derecho, Kojève le hará subyacer, como se ha adelantado, un complejo, por no decir confuso, juego de sub-dialécticas y de pares sub-dialécticos al que en esta tesis hemos dado en llamar «entramado dialéctico kojéviano». Una de las dialécticas troncales de ese entramado será la que más arriba hemos visto conformada por la justicia aristocrática de igualdad y la burguesa de equivalencia. La importancia de esta dialéctica dentro de ese complejo entramado va a ser doble. Por una parte, su oscilación pendular será la responsable de provocar que un derecho con elemento preponderantemente burgués, es decir, equivalente, o, alternativamente, aristocrático, es decir, igual o idéntico a sí mismo, pueda ser considerado en cada caso como injusto, preparándose de este modo el camino revolucionario para su remplazo por uno, ya en términos de igualdad, ya de equivalencia, más justo. Va a ser, por otra parte, al término de esa oscilación dialéctica entre igualdad y equivalencia, donde Kojève colocará la realización final de una justicia de equidad a cargo de un Estado - juez perfecto. Y si en una sociedad socialista sin propiedad privada la justicia de equidad estaría suponiendo la realización de una extraña equiparación, a saber, la que vendría a darse entre la capacidad jurídica de los menores de edad y la de los adultos, en una sociedad socialista de derecho privado, racionalmente más plausible que la anterior, a juicio de nuestro autor, la justicia de equidad traería consigo una drástica disminución de los intercambios, cuándo no un eventual retorno al trueque.¹⁶

v.- Quinto capítulo: Razón práctica: los actos (o el mundo)

A la formulación como intención del ideal del Estado hegeliano y a la explicitación de la voluntad de realizar ese ideal en la forma de un programa constructivo y definido a través de la propagación del derecho de contrato burgués y de la proliferación de los intercambios, no sin el debido filtro de la propaganda buscando a la vez el imprescindible concurso del demos que la masa de la humanidad constituiría y la convergencia objetiva entre razón filosófico-teórica y razón político-práctica, le va a seguir en este quinto y último capítulo de la tesis el examen de los actos que Kojève se habría esforzado por llevar a cabo desde su puesto en la alta administración francesa con el propósito de que esa intención y esa voluntad se realizaran en acto en el mundo.

El eje estructurador del examen de los actos de la razón práctica kojéviana lo va a constituir la transcripción analítica de diez informes ministeriales redactados por Kojève entre 1949 y 1967, así como la transcripción igualmente analítica de una larga nota o pequeño ensayo escrito en 1961, nota o ensayo este que, aun versando sobre cuestiones de integración económica europea y mundial, nuestro autor no parece haber dirigido a ningún compañero o superior del ministerio francés de economía, sino que sus virtuales interlocutores habrían sido unos «misteriosos» iniciados¹⁷. Por otro lado, no formando parte estrictamente hablando de la serie anterior por haberla escrito nuestro autor con anterioridad a su incorporación a las filas de la alta administración francesa, hemos creído oportuno, por afinidad temática y de estructura compositiva, incluir en dicha serie la nota titulada «Esbozo de una doctrina para la política francesa» de

¹⁶ Kojève, *Esquisse*, 583.

¹⁷ Nota administrativa de Alexandre Kojève «Le problème agricole dans le monde occidental moderne et le plan Mansholt», 11 de junio de 1961, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, Bibliothèque Nationale de France.

1945¹⁸, nota esta que, a diferencia de las once anteriores, habría encontrado una mayor difusión pública. Tanto es así, que con ocasión de la crisis del euro y de las tensiones entre los países del norte y sur de la Unión Europea, el filósofo italiano Giorgio Agamben llamó la atención sobre la misma en un polémico artículo publicado en el diario «La Repubblica» en fecha tan reciente como marzo de 2013.¹⁹

Como quiera que sea, excepción hecha de este último escrito, la transcripción analítica de los once restantes ha sido fruto del trabajo de investigación de este doctorando sobre los fondos Kojève en la sala de manuscritos de la biblioteca nacional de Francia en el marco de los tres meses de estancia doctoral desarrollada en la universidad de la Sorbona. En las mentadas transcripciones hemos procurado atenernos lo más fielmente posible a los documentos originales en el francés original. Dichas transcripciones analíticas tienen, no obstante, como su propio nombre indica, un inevitable componente interpretativo, habida cuenta de lo que como investigadores nos interesaba no era tanto una labor puramente de traducción, cuanto una de elucidación del contenido de las notas económicas o informes ministeriales de nuestro autor. Esa misma labor de elucidación ha sido justamente la que nos ha llevado a hacer preceder las transcripciones analíticas de dichos informes o notas, de unos epígrafes explicativos cuyo propósito ha sido, por una parte, el de aclarar y situar en su contexto histórico tanto las cuestiones técnicas relativas a asuntos de política comercial y financiera abordadas en dichos escritos, como las relativas a situaciones y personalidades concretas de la época a los que en los mismos se hace alusión. Propósito de los citados epígrafes explicativos ha sido igualmente ofrecer una descripción general del marco organizativo y de los cuadros decisorios en los que la razón práctica kojéviana se habría visto obligada a insertar sus actos.

En paralelo al citado eje estructurador, la redacción de esta quinta y última parte de la tesis se ha apoyado también en material epistolar. Dicho material lo hemos encontrado tanto en los referidos fondos Kojève de la sala de manuscritos de la biblioteca nacional de Francia, como en la correspondencia que nuestro autor mantuvo con Carl Schmitt²⁰. Y es que al contenido de esta correspondencia puede, como en esta tesis hemos hecho, ponérselo en relación con los actos que la razón práctica kojéviana llevó a cabo en el ministerio francés de economía, de suerte que dicha correspondencia vendría a aportar un ulterior esclarecimiento, más teórico, si acaso, de dicha razón y sus actos. Esa aportación se ve tanto más enriquecida, si al análisis de la correspondencia Schmitt-Kojève bajo la perspectiva de la razón práctica kojéviana, se lo hace desembocar, como en esta tesis también hemos hecho, en la transcripción analítica de la conferencia que sobre colonialismo y subdesarrollo Kojève fue invitado a dar por el propio Schmitt en 1957 ante un grupo de empresarios alemanes.²¹

No quisiéramos acabar esta introducción sin hacer una mención especial al «problema inglés» del que desde 1945 hasta 1967 Kojève se hace acompañar en la redacción de sus notas económicas e informes ministeriales. La persistencia de ese problema en esos escritos demuestra ser tal que, visto que nuestro autor hace referencia en al menos tres de ellos, a las eventuales consecuencias que se derivarían de una

¹⁸ Alexandre Kojève, «Outline of a Doctrine of French Policy», *Policy Review*, August & September (2004): <https://www.hoover.org/research/outline-doctrine-french-policy>

¹⁹ Giorgio Agamben, «Se un impero latino prendesse forma nel cuore de Europa», *La Repubblica*, 15 de marzo de 2013.

²⁰ Kojève, Alexandre. «Colonialism from a European perspective» *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 91-130. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator/>; Kojève Alexandre, Correspondance Alexandre Kojève / Carl Schmitt, *Présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan, et Tristan Storme. Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 5-27. DOI 10.3917/philo.135.0005

²¹ Kojève, *Colonialism*; Kojève, Alexandre. «Du Colonialisme au Capitalisme Donnant». *Commentaire*, 1999, vol. 22, no 87, 557-565.

adhesión de Gran Bretaña a la Comunidad Económica Europea, hemos estimado pertinente concluir esta parte final de la tesis con un epígrafe explicativo al respecto. En dicho epígrafe hemos tratado de dar cuenta de la evolución de las negociaciones de la primera solicitud británica de adhesión a la CEE en 1961 hasta el abrupto final de las mismas con el veto de de Gaulle en 1963. La inclusión de este apartado nos ha parecido tanto más pertinente por cuanto nuestro autor habría participado personalmente en dichas negociaciones, si no desde una candente primera fila, sí que, al menos, desde una difusa e influyente, sombra.

Tan sólo nos quedaría, respecto a esta última parte de la tesis, señalar, por lo revelador que del carácter «unitotal» de la filosofía de nuestro autor pudiera tener, la analogía que podría establecerse entre dos muy particulares concepciones kojevianas, a saber: la de un precio justo único mundial²² y la de una intervención jurídica invariante²³. La consecución de un precio justo único mundial de los productos agroalimentarios es el objetivo que Kojève se habría propuesto en el mentado escrito de 1961 dirigido a unos misteriosos «iniciados», el aludido precio no siendo sino el resultado de aplicar el por él mismo llamado plan Kojève al terreno de las relaciones económicas internacionales a fin de dar con una solución definitiva al problema agrícola en el mundo. La idea de «una intervención jurídica invariante», por su parte, entendida esta como «una sola regla de derecho sobre la tierra para caso dado» la habría venido a formular nuestro autor en 1943 como una eventual realización en el mundo del concepto platónico y desinteresado de derecho.

Tras esta primera introducción y a modo de modesto homenaje tanto a la vida novelesca y no exenta de misterio de Alexandre Kojève, como al arte de la escritura del que en algunas de sus obras nuestro autor, acaso jocosamente, se sirvió * y que no habría consistido sino en una puesta en abismo de unas introducciones en otras²⁴, nos permitimos a continuación hacer lo propio con la introducción oficial de arriba sirviéndonos de una breve réplica novelada de la misma.

5.- 1968, muerte en Bruselas

Martes, cuatro de junio de 1968. Bruselas. En alguna sala de algún edificio oficial de aquel antecedente de la Unión Europea que fue la CEE (Comunidad Económica Europea) altos funcionarios de sus seis países miembros se reúnen para negociar una posición común respecto a la CNUYCD (Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo). En el transcurso de la reunión el negociador por parte de Francia se siente repentinamente indispuerto. Sin que apenas dé tiempo a que los servicios médicos le atiendan su situación se agrava y el negociador francés muere prácticamente en el acto de una insuficiencia cardiaca.

²² Nota administrativa de Alexandre Kojève «Le problème agricole dans le monde occidental moderne et le plan Mansholt», 11 de junio de 1961, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, Bibliothèque Nationale de France.

²³ Kojève, *Esquisse*, 80-81.

²⁴ Véase a este respecto, Alexandre Kojève, *Le concept, le temps et le discours. Introduction au système du savoir* (Paris: Gallimard, 1990) en cuya presentación, Kojève, *Le Concept*, 1, el prologuista Bernard Hesbois señala que la referida se trataría de la «obra inacabada de toda una vida», Kojève, *Le Concept*, 9. Esa obra habría constado de dos partes: una triple introducción psicológica, lógica e histórica y el cuerpo de la exposición. De la primera parte Kojève sólo habría completado dos introducciones: la psicológica y lógica que constituirían el libro al que en esta nota nos referimos, mientras que de las exposiciones como tales a las que esas introducciones remitirían no habrían visto la luz más que fragmentos dispersos. Estaríamos, pues, ante una introducción parcial introduciendo, a su vez, a un cuerpo de texto ausente. Pero no sólo esto, sino que en su prefacio a las introducciones psicológica y lógica, Kojève, *Le Concept*, 34, el propio Kojève no habría dejado de advertir que la lectura de las introducciones a su sistema de saber sería, en rigor, prescindible, siendo lo esencial que el lector se dispusiera a leer en orden y «enteramente» las exposiciones que compondrían su contenido, el aludido prefacio no siendo, *ibid.*, 53., sino una reflexión acerca, tanto de la publicación del libro como de la introducción al mismo, reflexión que poco tendría que ver con la reflexión acerca de la introducción misma, que sería una reflexión sobre las exposiciones que constituirían el cuerpo del texto, exposiciones estas, distintas, a su vez, de las reflexiones que en la introducción hubieran podido suscitar..

El representante francés cuya repentina muerte acabamos de relatar era de origen ruso. Había adquirido la nacionalidad francesa en 1937 y desde 1945 trabajaba para la Dirección de Relaciones Económicas Exteriores del Ministerio de Asuntos Económicos de Francia. De hecho, junto a los también altos funcionarios Bernard Clappier –hombre mediador entre Robert Schuman y Jean Monnet– y Olivier Wormser –futuro negociador de los tratados de Roma– formaba en su calidad de «conseiller écouté» (asesor de preferencia), uno de los vértices de un trío de altos ejecutivos en cuyas manos estaba por aquel tiempo buena parte de la política exterior francesa en lo relativo a los asuntos financieros y comerciales. Si bien es cierto que el finado nunca había sentido especial entusiasmo por la maquinaria burocrática bruselense y que su predilección se dirigía más bien hacia temas concernientes al comercio mundial y a la situación de los países en vías de desarrollo, las argucias que él y su colega Wormser maquinaron en 1963, con el general Charles de Gaulle en la presidencia de Francia, de cara a obstaculizar en lo posible y finalmente conseguir que fracasase el primer intento de adhesión de Gran Bretaña a la CEE, llegaron a inspirar a un representante de la delegación británica los siguientes versos:

K.
le decía al General: elevó
mi copa por la destrucción total
de la civilización occidental.²⁵

El estilo negociador brillante e incisivo del burócrata fallecido podía resultar ciertamente efectivo, pero casi siempre a costa de no convertirle en el santo de devoción de los representantes de los demás países cuando le tenían enfrente en la mesa de negociaciones. Y así, si en la Conferencia de La Habana los delegados de los Estados Unidos llegaron a referirse a él como la «serpiente en el pasto»²⁶, en la negociación del GATT sobre los aranceles textiles, donde los seis países miembros de la CEE debían armonizar con frecuencia sus posiciones sobre la base de las posturas francesas, los representantes de la delegación alemana lo llamaban «Schwarzer Peter»²⁷, algo así como la patata caliente que nadie quiere que le endosen.

Treinta años después de aquella súbita muerte el diario francés «Le Monde» informaba en sus páginas sobre la aparición de un dossier del que podía deducirse la pertenencia al KGB del malogrado negociador. A uno de sus principales biógrafos esta noticia no pareció pillarle por sorpresa habida cuenta de las trabas e incluso chantajes a su editor con los que vio obstaculizada su investigación acerca de la vida y obra del muerto, circunstancias que ya entonces le llevaron a pensar que gente cercana al alto funcionario estaba al corriente de la pertenencia de éste a los servicios secretos soviéticos.²⁸

El Sr. Bombassei y el Sr. Natale, en forma personal, y en nombre y representación de sus colegas de la Comisión, presentan sus sinceras condolencias y expresan su pesar a la delegación francesa por la pérdida del Sr. Kogève (sic).²⁹

²⁵ N. Piers Ludlow, *Dealing with Britain: The Six and the First UK Application to the EEC* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997), 200.

²⁶ Lorenza Sebesta «El "fin de la historia" de Alexandre Kojève y Europa, nuevos caminos para comprender las relaciones entre modernización e integración» *Puente@Europa*. Universidad de Bolonia. Núm. 1, (2014): 64, <http://puenteeuropa.unibo.it/article/view/5460/5169>.

²⁷ Sebesta, *Alexandre Kojève y Europa*, 64.

²⁸ Dominique Auffret, «Alexandre Kojève: du trompe L'œil au vertige 1999», *Le Monde*, 24 de septiembre de 1999, https://www.lemonde.fr/archives/article/1999/09/24/alexandre-kojeve-du-trompe-l-oeil-au-vertige_3574756_1819218.html

²⁹ Sebesta, *Alexandre Kojève y Europa*, 61.

Así rezaba el mensaje de condolencia de la comisión de Políticas Comerciales de la Comunidad Económica Europea, la conocida como Comisión 113, el sancta sanctorum de la política comercial exterior de la CEE, de la que Alexandre Kojève, pues a este nombre y apellido respondía el alto funcionario fallecido, era activo miembro cuando la muerte le sobrevino.

Lo que al mandar redactar ese mensaje el Sr. Bombassei y el Sr. Natale quizá desconocieran es que Alexandre Kojève, además de miembro de la mentada comisión, era también un filósofo, un filósofo a quien quizá su particular filosofía pudo conducirle a morir donde murió, en Bruselas, la capital de lo que hoy se conoce como Unión europea, en cuyo cementerio del municipio de Evere y no en Vanves, el suburbio parisino donde vivía, sigue enterrado.

En estrecha relación con esa su filosofía se encuentra el hecho de que hayamos decidido empezar esta investigación doctoral sobre la obra de Alexandre Kojève por el episodio de su repentina muerte en el transcurso de una comisión de la CEE en Bruselas en los albores de lo que hoy es la Unión Europea. Y es que la muerte no sólo habría ocupado la mente de quién va a ser objeto de nuestra investigación desde una edad muy temprana, sino que ya en la treintena, en lo que puede ser considerado el inicio de la madurez de su pensamiento con la lectura que realiza de Hegel, Alexandre Kojève llegará a definir al hombre como «una muerte que vive una vida humana»³⁰. Las circunstancias de su muerte, por otro lado, que ésta le sorprendiera en plena reunión de la comisión 113 de la CEE, nos conducen a la cuestión acerca de cómo la razón práctica de su filosofía, representada por su faceta de alto burócrata, y la razón teórica de la misma, representada por su condición de hombre de pensamiento, pudieron llegar a conciliarse en la persona y el itinerario biográfico de Alexandre Kojève y cómo y por qué vías esa conciliación pudo acabar afectando, no solamente a la construcción de la Europa de después de la II Guerra Mundial, sino también al orden geopolítico mundial de después de 1945, al fenómeno, más en concreto, que se conoce hoy bajo el nombre de globalización.

La primera de estas cuestiones, esto es, la de cómo nuestro autor se las habría ingeniado para conciliar en su persona su faceta de filósofo con la de hombre de Estado se la planteaba ya, de hecho, uno de sus biógrafos y lo hacía en los términos siguientes «¿Cómo puede de hecho sostenerse en una mano una maleta de filósofo y en la otra uno de alto funcionario?»³¹. Nos parece que la obra de Alexandre Kojève ofrece asideros suficientes como para dejar esa pregunta contestada y como para que dicha obra pueda ser interpretada, entre otras interpretaciones posibles, como una reflexión sobre el terreno acerca de las relaciones que entre sí mantienen el saber y la política o, si se quiere, la filosofía y la historia, o también, el hombre contemplativo y el hombre de acción, o, en otras palabras, las referidas razón teórica y razón práctica. Pero no sólo esto. Es que esas reflexiones habrían encontrado más allá del ámbito de la especulación lógica o de la idea, plasmación real en la propia biografía de nuestro autor, como si esa biografía hubiese sido ella misma el banco de pruebas en que teoría y práctica habrían dirimido la relación dialéctica en que se encontraban. Y así, nociones como la de proyecto y objetivación exitosa del proyecto en obra o la idea del fracaso como lo propio de todo pensamiento que no fuera capaz de pasar de abstracto, o también, si se quiere, la diferencia que para Kojève estaría existiendo entre acción criminal y acción justa, la primera no siendo sino el infructuoso intento de colmar por medio de la acción el desajuste entre ideal subjetivo y lo real-objetivo y la segunda, la eficaz consecución de la conformidad entre ese ideal y lo real, o, en la misma línea, la diferencia que Kojève no se cansaría

³⁰ Kojève, *Introduction*, 550.

³¹ Auffret, *La Philosophie, l'État*, 11.

de establecer entre la utopía, como lo carente de relación con lo real, y el «topos» real histórico, como ámbito donde toda verdad, para serlo, tendría necesariamente que objetivarse, o, mismamente, y por concluir esta enumeración, la reivindicación general, de la que la misma biografía de Kojève se habría erigido en portavoz, de la eficacia exitosa en el mundo como criterio inmanente de verdad y, si se nos apura, de justicia, frente a cualquier maniobra, por lo común de naturaleza religiosa, proclive a neutralizar dicha eficacia, así como la satisfacción que a dicha eficacia le sería inherente, serán todos ellos aspectos a los que veremos entrelazarse en esta tesis en la carrera intelectual y administrativa de nuestro autor por realizar el ideal en la forma de una comunidad mundial perfecta. La cita que a continuación traemos a colación no pretende, en este sentido, sino ofrecer un pequeño botón de muestra de la forma en que razón teórica y razón práctica se habrían sintetizado en la persona de Kojève en lo que en este estudio doctoral vamos a llamar una razón histórico-biográfica:

Sin el trabajo que transforma el mundo objetivo real, el hombre no puede transformarse realmente a sí mismo. Si cambia, este cambio permanece íntimo, puramente subjetivo, revelado a él sólo, «mudo», sin comunicarse a los otros. Este cambio «interno» le pone en desacuerdo con el Mundo que no ha cambiado, y con los otros, que se solidarizan con este Mundo que ha permanecido idéntico a sí mismo. Este cambio transforma, por lo tanto, a este hombre en loco o criminal, que, tarde o temprano, es eliminado por la realidad objetiva natural y social. Sólo el trabajo, poniendo finalmente el Mundo objetivo de acuerdo con la idea subjetiva que le supera en primera instancia, anula el elemento de locura y crimen que afecta a la actitud de todo hombre que, empujado por la angustia, intenta superar el Mundo dado del que tiene miedo o le provoca angustia y en el que, por lo tanto, no encontrará satisfacción.³²

³² Kojève, *Introduction*, 32-33.

CAPÍTULO I:

RAZÓN HISTÓRICO-BIOGRÁFICA E HIPÓTESIS DE ESTE ESTUDIO

1.- Presupuesto histórico-biográfico de la obra kojéviana³³

i.- La Edad de Plata rusa

Alexandre Kojève nace en Moscú en 1902 como Aleksandr Kozévnikov en el seno de una próspera familia de la alta burguesía comercial y banquera moscovita. En 1905 se queda huérfano de padre al morir éste en la guerra ruso-japonesa volviéndose a casar su madre al cabo de un tiempo con un joyero amigo de la familia. Infancia y adolescencia las pasa Kojève en el exclusivo distrito de «El Arbat» de la capital rusa. A través de su padre adoptivo un Kojève de poco más de catorce años descubre el placer de la conversación y empieza a interesarse por el mundo cultural y cosmopolita del que se hace rodear su familia participando activamente en los elitistas salones que organizan y frecuentan sus padres, salones estos en los que bulle y fermenta el espiritualismo y esteticismo que van a caracterizar el periodo cultural conocido en Rusia como «Edad de plata».

Con el término «Edad de plata» se designa el periodo que en Rusia se inicia con el cambio de siglo y que concluye en 1917 con el estallido de la Revolución. Durante este periodo en Rusia, en general, y en Moscú, en particular –en los círculos que comprenden a sus élites más privilegiadas y cosmopolitas– se debate y se conversa apasionadamente sobre toda una serie variopinta de temas, desde el espiritismo –una práctica en boga por aquel entonces que la familia de Kojève hace suya– a la misión en el mundo de la Santa Rusia pasando por las ideas de Karl Marx. Común a todos estos asuntos es un incisivo cuestionamiento de la civilización y de la cultura modernas. Este cuestionamiento, por lo demás, no era del todo nuevo en Rusia y contaba como trasfondo con una tradición que se habría iniciado ya en el siglo XIX con el movimiento eslavófilo. Asumiendo con retraso las ideas del romanticismo alemán y, en particular, las de la filosofía romántica de la historia, ese movimiento enraizará dichas ideas en las fuentes espirituales del cristianismo ortodoxo y les atribuirá un significado religioso. Además de a esta tradición eslavófila de filiación germana, la crítica de la modernidad que las élites intelectuales rusas se dispondrán a abrazar en la Edad de Plata, tomará asimismo como referencia a autores típicamente rusos como Dostoievski y Tolstoi, a los que habría que añadir al teósofo Vladimir Soloviev, amigo este del primero de los citados. La particular manera que cada uno de estos tres autores tuvo de vivir la crisis del cristianismo en la Rusia del XIX se encontrará en la base de buena parte de las búsquedas religiosas que en Rusia proliferarán a inicios del siglo XX.

³³ El presente apartado ha sido redactado en base a dos biografías de Alexandre Kojève: Auffret, *La Philosophie, l'État*. y Marco Filoni, *Il Filosofo Della Domenica: La Vita E Il Pensiero Di Alexandre Kojève*, (Torino: Bollati Boringhieri, 2008).

Todas estas inquietudes espirituales que bullen en las altas capas de la sociedad moscovita tienen que ver con el ascenso social que en la Rusia de esos años estaba protagonizando una nueva burguesía. Esta nueva burguesía iba a mostrarse abierta a los intercambios con Europa y, llevada por su aspiración a sustituir a la vieja aristocracia del zarismo, se afanará igualmente por buscar nuevos vínculos con tradiciones distintas a la ortodoxa sin llegar nunca a abandonar del todo ésta última. Y así, los círculos más pudientes del Moscú de finales de XIX y principios del XX darán prueba de una particular animación social congregándose en torno a sociedades culturales como la llamada «Sociedad Filosófica-Religiosa». Filósofos como Merezhkovskij y Rozanov, poetas como Aleksandr Blok y Andrej Bely, marxistas como Pëtr Struve o teólogos como Nikolaj Berdiaev y Sergei Bulgakov debatirán y especularán en la mentada «Sociedad Filosófico-Religiosa» acerca de una nueva conciencia religiosa que, incompatible con las tres Iglesias universales, estaría llamada a dar cuenta de una nueva concepción del hombre basada en las ideas de personalidad y creatividad como únicas garantías del acceso humano a lo universal.

Al menos en sus inicios este renacimiento filosófico-religioso ruso en el que tan activamente habrían participado las élites moscovitas se habría mostrado abierto a las ideas marxistas. Y es que no eran pocos los vínculos que podían establecerse entre las ideas de algunos representantes de las renovaciones teológicas en curso por aquel entonces en Rusia y los del incipiente movimiento revolucionario inspirado en las teorías de Marx. Tanto a unos como a otros les habrían unido los grandes temas filosóficos de la libertad, del valor del individuo y de los ideales morales como fuente de inspiración y guía de la acción humana. Pero el idilio no habría durado mucho y ya tan pronto como en 1909 habrían empezado a aflorar divergencias sustanciales en los planteamientos de los espiritualistas y de los materialistas rusos. El curso histórico de los acontecimientos históricos habría hecho que esas divergencias se acabaran por saldar con la definitiva imposición en Rusia del marxismo como religión de Estado y con el arrinconamiento y silenciamiento de las corrientes espiritualistas que protagonizaron la Edad de Plata.

A finales del XIX y principios del XX, sin embargo, ese ambiente de búsqueda espiritual y de febril cuestionamiento de la modernidad occidental hará de Rusia uno de los centros de estudios budistas más avanzados de su tiempo, con la publicación entre 1897 y 1937 de los textos budistas más importantes en sánscrito, tibetano y uigur en la conocida como «Biblioteca Búdica». No resulta accidental, por lo tanto, que sea de este tiempo del que date el enorme interés que en Kojève siempre despertaron las filosofías, lenguas y religiones orientales. En igual medida que este interés suyo por Oriente, el ambiente de su época despertará en Kojève la ambición por remontarse a las fuentes originales propiamente rusas del renacimiento cultural que le tocó vivir, más en concreto a Dostoievski y a Vladimir Soloviev.

Respecto a Dostoievski, su influencia en la obra kojéviana puede rastrearse en ciertos aspectos de la antropología de nuestro autor, en particular en lo tocante a la libertad que estaría subyaciendo al componente creador de las acciones históricas del hombre y a la capacidad que éste estaría poseyendo de querer más allá de las leyes de la lógica. A Vladimir Soloviev, conocido como el «Hegel ruso», Kojève le consagrará toda una tesis doctoral de la que hablaremos más adelante.³⁴

³⁴ Véanse pp. 55-60 de esta tesis.

ii.- Revolución y años de formación: Heidelberg y Berlín

Inmerso en esta atmósfera cultural y sin cumplir aún los 15 años, Kojève comienza en enero de 1917 la redacción de un diario cuyo título «Diario de un filósofo» ya es en sí mismo bastante significativo. Las entradas en dicho diario de juventud conjugan ya algunos de los rasgos distintivos de lo que será el devenir filosófico de nuestro autor, a saber, su interés por el budismo y las filosofías orientales, su preocupación por la realidad de la muerte y del no-ser, en general, su afición por el arte –Kojève era sobrino del pintor Kandinsky, con quien mantendrá una jugosa correspondencia– y su ambición por elaborar una síntesis filosófica definitiva y distinta a todas las demás. Ese mismo año de 1917 será el del estallido en Rusia de la revolución. Su padrastro es asesinado y Kojève, por su parte, detenido por la policía política bolchevique por tráfico en el mercado negro. Su experiencia en prisión y la posibilidad de un inminente fusilamiento dejarán una profunda huella en él. Gracias a contactos de su familia que pudieron interceder en su favor, Kojève se librará de la ejecución y será puesto en libertad. A partir de este momento y durante toda su vida Kojève compaginará un comunismo poco ortodoxo con su fascinación por la figura política de Stalin. Ello no impedirá que el terror vivido en la checa y el deseo de iniciar unos estudios que la guerra civil en Rusia le imposibilitaba, le induzcan en 1920 a tomar la decisión de emigrar. Junto a su amigo George Witt, Kojève pasa clandestinamente a Polonia dónde los dos son detenidos como sospechosos de ser agentes bolcheviques. Su amigo Witt no tarda en ser liberado, pero Kojève se ve obligado a pasar dos meses en prisión. Ya en libertad, el 12 de junio de 1920 y luego de una intensa sesión de trabajo en la biblioteca de Varsovia, Kojève narra en su diario una alucinación nocturna que sufrió y que habría cobrado la forma de un diálogo entre un retrato de Descartes y una estatuilla de Buda que había en su habitación. Lo que en él alucinado diálogo se dirime, a saber: la inconsistencia del «Pienso, luego existo» cartesiano, no será sino un indicio de la precocidad con la que en un Kojève aún adolescente va a desarrollarse una temática que le acompañará toda la vida. Un mes más tarde, nuestro autor y su amigo Witt llegan a Berlín. Witt retorna al poco tiempo a Moscú con la misión de recuperar las joyas de la familia de Kojève y poder sufragar así la lujosa vida berlinesa de ambos, Kojève, por su parte, se traslada en agosto a Roma. Durante su estancia en la capital italiana, nuestro autor escribe en su diario sobre una «estética de lo in-existente» inspirándose en ideas que le suscita el arte de la ciudad eterna. En septiembre de 1920, nuestro autor está de vuelta en Alemania, dónde en el mes de noviembre se reúne con su amigo Witt, de regreso éste de Moscú con las joyas de la familia a buen recaudo. En los primeros meses de 1921 Kojève se trasladará a Heidelberg para matricularse en la famosa universidad de esta ciudad.

En el semestre del verano de 1921 vemos a nuestro autor inscrito ya como oyente en dicha institución. En calidad de tal Kojève frecuenta las aulas de dos de los profesores que por aquel entonces gozaban de mayor prestigio en la citada universidad: Heinrich Rickert y Karl Jaspers. Estos dos profesores venían protagonizando una agria disputa filosófica de la que Kojève será testigo a través de los cursos que de ambos seguirá. La disputa lo era básicamente entre la tradición representada por Rickert y la innovación representada por Jaspers. El primero era uno de los principales exponentes del neokantismo alemán ligado a la escuela del Baden. Según esta escuela el aporte fundamental de la filosofía de Kant habría consistido en la apertura de un nuevo plano entre el escepticismo psicológico y el dogmatismo filosófico, a saber, el plano de las cosas que no son, sino que valen, que se imponen a todos los hombres independientemente de sus intereses y deseos personales. La filosofía de Rickert ambicionaba ser científica por encima de todo, es decir aspiraba a una validez universal y necesaria. Su filosofía de los valores (*Wertphilosophie*) debía encargarse de fijar la diferencia que existía entre el

mundo axiológico y el mundo real, diferencia que sería superada en el acto valorador que reconcilia la objetividad de los valores y la subjetividad de los actos que se valoran. Las enseñanzas de Rickert eran en este sentido extremadamente rígidas, la filosofía para serlo debía presentarse como un sistema universal en base a una absoluta distinción entre filosofía y psicología. La existencia y todo lo que a ella se refiriera, eran contemplados por el pensamiento rickertiano como «un tabú» que había que relegar al campo de la psicología. Jaspers, por su parte, venía del campo de la medicina y de la psiquiatría. Había trabajado hasta 1913 en la clínica psiquiátrica de Heidelberg y, no sin la viva oposición de Rickert, acabaría obteniendo en abril de 1920 la segunda cátedra de filosofía en Heidelberg. Para Jaspers las pretensiones científicas que Rickert reclamaba para la filosofía estaban fuera de lugar, pues a ésta le estaba vedado un consenso universal que, por el contrario, sería patrimonio exclusivo de la ciencia. Las exigencias de verdad a la que la filosofía debía responder eran de naturaleza distinta a la verdad científica, igual que lo era la de la responsabilidad a la que la filosofía tenía que hacer frente. Esta divergencia del enfoque filosófico de Jaspers iba a reflejarse en una lectura de Kant a cargo de este último que diferiría profundamente de la de Rickert. La lectura de Jaspers se orientaba hacia el aspecto existencial en la moral del filósofo de Königsberg y reprochaba a Rickert el pasar completamente por alto la ética kantiana. A la filosofía tradicional, Jaspers oponía una filosofía que él mismo llamaba profética y que se basaba en lo que el propio Jaspers designaba como visiones filosóficas del mundo (*Weltanschauungen*). El enfoque jasperiano de las visiones del mundo buscaba evitar que la «vida» y la «existencialidad» de las experiencias históricas individuales se volvieran rígidas bajo el yugo de formas universales y atemporales que tendrían aspiraciones de validez absoluta e incondicional y que estarían aprisionando las citadas experiencias históricas en los rigores de lo que Jaspers denominaba «absolutismo de los valores» (*Wertabsolutismus*). Las acusaciones de «petrificación» y de «haber vuelto rígidas» las experiencias históricas individuales que Jaspers vertía contra la filosofía tradicional resultaban para Rickert, por el contrario, inadmisibles por, a su juicio, carecer de fundamento. Rickert no veía en esas acusaciones sino una «batalla contra el Sistema» en nombre de un concepto que estaba muy de moda por aquel entonces en las «filosofías de la vida», a saber, el de «fluidificación» (*Verflüssigen*). A ojos de Rickert, este concepto no hacía sino excluir apriorísticamente la idea de un sistema acabado, imposibilitando así que se reconociera el carácter sistemático de la filosofía de Kant. Rickert reducía la filosofía de Jaspers a lo que con desprecio llamaba «filosofías de la vida» con su característica fascinación por la existencia y lo vivido, nociones estas que serían por completo ajenas al campo de la filosofía y que emparentaban más bien con una especie de biologismo que, pensando los sistemas filosóficos preferentemente como formas, veía en esos sistemas una cáscara donde formas simples de vida estarían construyéndose su refugio. El kantiano de la escuela del Baden ponía en entredicho que estas metáforas biológicas fueran capaces de dar cuenta de la dimensión cultural de la existencia humana y les reprochaba —a ellas y a quienes de ellas se servían— limitarse únicamente a consignar la dimensión biológica de la vida. Lo que no quiere decir que Rickert descartara de su sistema todo biologismo. Al biologismo inspirado en Nietzsche y William James de las «filosofías de la vida», Rickert oponía el de un Georg Simmel con su teoría de la vida de las formas, en la que se analizaban la génesis y sucesivas petrificaciones de aquellas. Rickert, en suma, participaba de un biologismo que iba a caracterizar a la Alemania a caballo entre el siglo XIX y el XX. Ese biologismo iba a reclamar un nuevo estatuto epistemológico para la biología que, surgido del contraste entre las posiciones vitalistas y las mecanicistas, acabaría por contribuir a que por aquel tiempo se llegara a establecer en el país germano una relación fecunda entre reflexión filosófica y ciencias biológicas.

Si bien no resulta fácil saber cuál fue la posición del joven Kojève en la disputa entre sus dos profesores, podemos imaginárnoslo más cercano a Karl Jaspers que a Rickert, no en vano sería con este último con quien finalmente decidiría hacer su tesis doctoral. La apertura del campo filosófico que Jaspers habría llevado a cabo y que con el tiempo incluiría una ampliación del horizonte filosófico a las enseñanzas de la India y sobre todo de China, se habría correspondido bastante más con las inquietudes filosóficas que aparecían delineadas en el «diario de un filósofo» de nuestro autor. El propio concepto de lo In-existente que en su diario Kojève había ido desarrollando encontraba más puntos de encuentro con las propuestas existenciales de Jaspers, que no con un rígido sistema formal de valores como el de Rickert. Con todo, la influencia de este último en la formación del joven ruso fue también notable. A través de las enseñanzas de Rickert, Kojève pudo familiarizarse con un modo clásico de entender la filosofía y de pensarla como un sistema. Unas enseñanzas estas que le serán de particular utilidad cuando años más tarde en París se disponga a trabajar sobre el sistema hegeliano, sistema que le resultará, en última instancia, el más apto para dar una explicación racional y concreta del mundo y que se dedicará a actualizar durante el resto de su vida.

En paralelo a los cursos universitarios con, entre otros, los mencionados Rickert y Jaspers, desde el verano de 1921 Kojève se adentrará por su cuenta en un estudio metódico y consecuente de las obras clásicas de la filosofía occidental. De hecho, uno de sus primeros trabajos en Heidelberg será la redacción de un «Ensayo sobre la Historia de la Filosofía Antigua» en el que nuestro autor acometerá el intento de resumir el pensamiento de la Antigüedad desde los presocráticos a Plotino. Fascinado, sin embargo, por Platón, Kojève interrumpirá la redacción de este ensayo y se entregará por entero a la lectura del filósofo ateniense. En poco menos de un mes, entre el 31 de julio y el 22 de agosto de 1921, Kojève leerá todas las obras del de Atenas.

Además de en filosofía, un Kojève decidido a profundizar en su temprano interés por Oriente, se matricula en Heidelberg en lenguas orientales. En el verano de 1921 lo vemos inscrito en los cursos de indología que en Heidelberg imparte uno de los más grandes estudiosos del budismo, Max Walleiser. En los cursos de éste, Kojève empieza a aprender el tibetano y a estudiar los más importantes textos de la filosofía budista, en particular, los que se remontan a la corriente llamada Mahayana (en torno al inicio de la era cristiana). Su primera recensión escrita en alemán la dedica Kojève precisamente a la figura de Nagarjuna (en torno al 100 d.c.), figura a cuyas aportaciones se debe que la filosofía Mahayana acabara siendo la base de la concepción propiamente budista del mundo. Nagarjuna habría sido el primero en formular la teoría de los «dharma». Esa teoría atribuía una estructura monista a la doctrina pluralista de los numerosos factores existenciales o fenómenos de la ley universal (dharma). Los «dharma» no habrían sido, para Nagarjuna, realidades últimas, sino que, en tanto efímeras, habría surgido condicionadas por otros «dharma» y carecerían, por lo tanto, de realidad autónoma, siendo tan irreales como lo sería un espejismo. La tarea del sabio sería la de desvelar el engaño que suponía la existencia de la multiplicidad y progresar hacia una unidad en la que poder suprimir el contraste entre el mundo pasajero, de un lado, y el nirvana (completa extinción de toda existencia individual), de otro. En la práctica, las aportaciones de Nagarjuna estarían apuntando a una supresión de la distinción entre «ser» y «no-ser». Para la teoría de los «dharma» de Nagarjuna, lo único que podría conocerse directamente valiéndose de la meditación sería un vacío (sunyata) que estaría revelándose como superior a cualquier diferenciación.

Además de atender los cursos de Walleiser sobre budismo, Kojève entrará en contacto en Heidelberg con los mayores orientalistas de su época. Y así, se convertirá en alumno de Bruno Liebich y estudiará

sánscrito con Chitttenjoor Kunhan Raja, un joven doctorando indio que con el tiempo acabaría siendo uno de las mayores autoridades en esa lengua. Durante el semestre invernal de 1921 a 1922, nuestro autor se inscribirá asimismo en los cursos que sobre filosofía china impartía en Heidelberg otro experto en la materia, Friedrich Krause.

A fines del verano de 1922 Kojève abandona Heidelberg y se muda a Berlín donde su amigo Georg Witt se había instalado para dar los primeros pasos en su carrera cinematográfica (Witt contraerá matrimonio con Lili Dagover, famosa actriz alemana del cine expresionista, y, como productor de cine, acabará produciendo más tarde algunas de sus películas). Durante este periodo berlinés Kojève compaginará sus estudios de doctorado con una intensa vida nocturna en el Berlín de los tumultuosos años 20. En su cuaderno de notas nuestro autor llega a consignar su temor a «quemar su vida» en lugar de consagrarla al estudio. No debieron pasar, sin embargo, de temores, puesto que en la capital alemana lo vemos matricularse en la Friedrich-Wilhelm-Universität (la actual Humboldt Universität) para continuar profundizando en el doble eje de sus intereses: la filosofía y el pensamiento oriental.

En lo que concierne estrictamente a su interés por la filosofía, la estancia de Kojève en Berlín vendrá marcada por el estudio de Kant. Kojève atenderá primero el seminario que sobre lógica impartía Johann Baptist Rieffert, discípulo de Benno Erdmann, uno de los principales impulsores de la Kant-Forschung, de quien Rieffert habría tomado la concepción de la lógica para transmitirla a sus alumnos como una ciencia formal y normativa. Más tarde, entre marzo y el verano de 1923, Kojève seguirá los cursos que sobre Kant impartía Heinrich Maier. Maier había sido antiguo docente suyo en Heidelberg y en sus clases berlinesas Kojève se adentrará en el estudio sistemático de la obra del pensador alemán, así como en la de algunos de sus estudiosos más célebres, tales como Ernst Cassirer y Bruno Bauch, entre otros. Finalmente, y también en Berlín, Kojève atenderá las clases del austriaco Alois Riehl, un kantiano situado al margen de las dos escuelas tradicionales que dominaban el neokantianismo alemán, a saber: la de Marburgo y la de Baden.

Acerca de la posición que Kant estaría ocupando en su filosofía, Kojève dejará escrito en una etapa más tardía lo siguiente:

En lo que a mí concierne tengo la impresión de que toda la luz de la sabiduría proviene a fin de cuentas del astro binario cuyos componentes, de igual grandeza, se llaman respectivamente «Kant» y «Platón». Esta luz no puede ser vista por nosotros más que en la medida en que ella es reflejada por los satélites de los dos astros luminosos, que se llaman «Aristóteles» y «Hegel» y que se encuentran, cosa curiosa, muy próximos a aquellos en el espacio y en el tiempo.³⁵

Pero en 1923 y en la ciudad de Berlín nuestro autor simultanea ese su estudio de Kant, con la profundización de sus conocimientos en filosofía y lenguas orientales. Se inscribe para ello en los cursos de los profesores Helmut von Glasenapp y de Otto Franke. De la mano del primero Kojève se introducirá en la filosofía vedanta. De origen hinduista, esta filosofía habría acabado por fundirse con, e imponerse a elementos de filiación budista a medida que su influencia se extendía hacia el Tíbet en el curso de la primera mitad del siglo primero después de Cristo. El sistema filosófico vedanta, filtrado por esa fusión, habría confluído en la doctrina monista del «Uno-Todo» y en la «no dualidad». Según esta doctrina, todo concepto de pluralidad contenido en el mundo fenoménico no sería sino un concepto falaz fundado sobre ilusiones. El hombre, sin embargo, viviría como real

³⁵ Kojève, *Le concept*, 82-83.

esa multiplicidad intentando explicarse ese mundo recurriendo al dualismo alma-materia. Tan sólo buscando la salvación a través de la meditación podría, de acuerdo a la citada doctrina, llegar el hombre a comprender que la multiplicidad no es sino maya (ilusión) alcanzando así la conciencia de que nada ni nadie salvo él mismo sería el «Uno-Todo», es decir, el absoluto impersonal único en posesión de la verdadera realidad, esto es, el Brahman.

Con el segundo de los citados profesores, con Otto Franke, Kojève profundizará durante su etapa berlinesa en el estudio de los textos budistas más importantes traducidos del chino o redactados en esta lengua.

iii.- De Berlín a París pasando por Heidelberg. II Guerra Mundial

A pesar de esta densa agenda académica, lo cierto es que durante su estancia en Berlín, Kojève va reduciendo paulatinamente el número de seminarios y cursos en los que se inscribe. Y así en el semestre invernal de 1923 a 1924 nuestro autor sólo habría participado en el curso sobre Kant a cargo de Heinrich Maier. Y es que a Kojève por esas fechas no parece interesarle tanto seguir inscribiéndose en cursos o seminarios, cuanto dar prioridad a la propia formación autodidacta. Entre la primavera de 1924 y la del año siguiente nuestro autor se dedicará, pues, a estudiar por su cuenta la tradición filosófica occidental, más en concreto, los aspectos moderno y contemporáneo de dicha tradición. De este tiempo dirá Kojève más adelante que fue la época en que leyó todo lo que valía la pena leer en filosofía. En mayo de 1924 se formaliza la demanda de traslado de su expediente de Berlín a Heidelberg, demanda que Kojève había cursado en febrero de ese año. Excepción hecha de una estancia puntual en Heidelberg en el verano de 1925, Kojève continuará, sin embargo, residiendo en Berlín. Será aquí, en la capital alemana, donde conocerá a la que será su primera mujer, Cécile Leonidovna Soutak, cuñada, cuando nuestro autor la conoció, del filósofo ruso de la ciencia residente en Francia Alexandre Koyré, con quien Kojève entablará una fructífera amistad.

En la primavera de 1926 Kojève obtendrá finalmente el doctorado en filosofía y lenguas orientales (sánscrito y chino) por la universidad de Heidelberg con una tesis que llevará por título «La filosofía religiosa de Vladimir Soloviev» («*Die Religiöse Philosophie Vladimir Solowjew's*»). Ese mismo año, él y Cécile Soutak deciden trasladarse a París donde seguirán con un despreocupado y lujoso tren de vida hasta que el crack bursátil del 29 provoca el desplome de las acciones de la compañía «La Vaca que Ríe» perdiendo Kojève gran parte de su fortuna. A partir de este momento finanzas y matrimonio de Kojève se tambalean. La pareja, que se había casado en 1927, se divorcia en 1931. Kojève se encuentra por primera vez en su vida en la necesidad de trabajar para vivir. Gracias a su amigo Alexandre Koyré, Kojève recibirá encargos de reseñas de libros que le reportarán unos ahora indispensables ingresos. Será asimismo Koyré quien le proporcionará valiosos consejos de cara a homologar su título de doctor en Francia y, finalmente, la oportunidad, que se demostrará, a la postre, decisiva en su biografía, de suplirle en los cursos que sobre la filosofía religiosa de Hegel Koyré mismo estaba impartiendo en la Ecole Pratique des Haute Études de la Sorbona, pero que se habría visto obligado a interrumpir en 1933 por tener que trasladarse a Egipto. 1933 será, pues, el año de comienzo del famoso seminario de Kojève sobre Hegel.

Las razones de la fama de este seminario pueden resumirse en tres. En primer lugar, pese a haber sido introducido en Francia a finales del XIX por el filósofo Victor Cousin, Hegel era casi un desconocido en ese país. La particular lectura que en su seminario Kojève hará del filósofo de Stuttgart marcará en buena medida la impronta de su recepción en la Francia del siglo XX. En segundo lugar, esta impronta

se demostrará tanto más profunda cuanto que el seminario hegeliano de Kojève va a convocar a una conspicua representación de lo que después de la II Guerra Mundial será la plana mayor de la inteligencia francesa, desde Jacques Lacan pasando por Raymond Aron, Georges Bataille, Raymond Queneau, Merleau Ponty, Jean Hyppolite... Un prominente y nutrido auditorio, en suma, con campos de interés e ideas ciertamente diversos, y al que quizás lo que más unía en su asistencia al seminario era su permeabilidad al poderoso influjo del verbo kojéviano. En tercer lugar, se encontraría el hecho de que las tesis que Kojève sostiene en su seminario de La Sorbona acabarán trascendiendo el estricto marco académico francés para ejercer una influencia a la que cabría calificar de mundial. Con este calificativo no nos referimos tan sólo a que muchas de las personalidades francesas que le escucharon in situ darían prueba con posterioridad de una influencia que iba a traspasar las fronteras del país galo, sino también a que el mensaje kojéviano del seminario habría llegado a rincones donde quizá era difícil pensar que lo hiciera gracias precisamente a los numerosos interlocutores con quienes el propio Kojève mantenía una estrecha correspondencia. Particularmente relevante en este sentido fue la propagación que las ideas de Kojève alcanzaron en EEUU a través de la serie maestro-discípulo que en el tiempo acabó conformando el trío Leo Strauss –Allan Bloom– Francis Fukuyama.

El estallido de la II Guerra Mundial en 1939 obligará a Kojève a interrumpir sus seminarios parisinos sobre Hegel. Desde enero de 1937 naturalizado francés, nuestro autor recibirá una orden de movilización tardía por parte del ejército que, dada la rapidez de la derrota militar francesa en 1940, le evitará tener que participar en el frente. De ese mismo año data la pertenencia de nuestro autor al KGB soviético³⁶. Un año después, en 1941, Kojève conseguirá pasar a la zona libre bajo la autoridad del régimen de Vichy. Una vez aquí, se verá obligado a interceder ante las autoridades petainistas, más en concreto ante Henri Moysset, secretario del consejo nacional de Vichy. Henri Moysset era amigo del filósofo Eric Weil, quien, a su vez, lo era de Kojève. El caso es que la que iba a convertirse en compañera y amante de por vida de Kojève y, al igual que éste, en espía para la URSS a partir de 1959³⁷, la rusa Nina Ivanoff, había sido arrestada por la policía francesa por haber pasado clandestinamente desde la zona ocupada por los nazis a la zona administrada de Francia por el gobierno con sede en la ciudad balneario francesa. Para evitar que fuera internada en el campo de refugiados de Gurs, potencial estación de paso hacia los campos de concentración alemanes, Kojève se habría valido de la intermediación de Moysset. Felizmente resuelto el penoso incidente, la pareja pasará en las cercanías de Marsella los años que van de 1942 a 1943, periodo durante el cual Kojève escribirá dos libros importantes: «La Noción de la Autoridad» y «Esbozo de una fenomenología del derecho». El año 1944 será el año de la incorporación de Kojève a la Resistencia francesa contra las fuerzas de ocupación nazis. Combatiendo como resistente, nuestro autor habría estado a punto de perder la vida. Y es que, al tratar Kojève de convencer en idioma ruso a un regimiento de tártaros de que abandonaran su colaboración con el ejército alemán, habría sido denunciado por éstos al comandante de la Wehrmacht a cuyas órdenes dicho regimiento se encontraba. Por segunda vez en su vida Kojève se habría librado de una inminente ejecución. Sirviéndose, al parecer, del hecho de que ambos habrían acudido en Alemania a veladas culturales cuyo recuerdo les era tan grato como deplorable el presente de la guerra, Kojève habría conseguido confraternizar con el comandante y habría sido puesto finalmente en libertad por éste. Libre Kojève de la represalia nazi y libre Francia del yugo del invasor alemán, apenas concluida la guerra, nuestro autor redactará un escrito de incierto destinatario de título «Esbozo de una doctrina para la política francesa» en el que expone unas directrices para

³⁶ Nart Raymond, «Alexandre Kojevnikov dit Kojève», *Commentaire*. 2018, n° 161, 224.

³⁷ *Ibid.*

la reconstrucción de Europa según unos parámetros post-nacionales –la creación de un imperio latino bajo liderazgo francés, para ser más precisos– con el objetivo de contrapesar la influencia de los bloques soviético y anglosajón y de neutralizar así el peligro que para la autonomía política de Europa supondría un resurgir económico de Alemania auspiciado por el segundo de esos bloques.

2.- Filósofo y tirano en la DREE, hipótesis de este estudio

i.- Razón teórica y razón práctica, una primera aproximación a la hipótesis de este estudio

El mismo año de 1945 en que redacta el referido escrito, Kojève consigue entrar a trabajar en los cuadros de la alta administración francesa. Tal y como hemos relatado al principio de este estudio³⁸, tras 23 años al servicio del Estado francés, a Kojève le sorprenderá la muerte en plena reunión de delegados de la CEE en Bruselas. A su dilatada carrera como alto burócrata no cabe, sin embargo, desligarla de su seminario sobre Hegel, puesto que su ingreso en la administración no se producirá sino gracias a la intervención de uno de los asistentes al mismo. Efectivamente, será Robert Marjolin, uno de los asiduos de los cursos hegelianos de Kojève en La Sorbona, quien, encontrándose en 1945 al frente de la Dirección de Relaciones Económicas Exteriores del ministerio de economía, decidirá acceder a la petición de nuestro autor³⁹ y reclutarle para dicha dirección.

A partir de 1945 vienen, pues, a converger en la persona de Kojève praxis y teoría, esto es, sabiduría, entendida como reflexión contemplativa, y, tiranía entendida como acción estatal o de gobierno. Y, como ya hemos apuntado en la introducción de esta tesis, resulta difícil no poner en relación el infatigable despliegue de acción- al punto que moriría, por así decirlo, con las botas puestas- que Kojève registra en toda suerte de organismos internacionales en sus 23 años de carrera como alto funcionario, con ciertos presupuestos que estarían subyaciendo a –y se desprenderían de– su filosofía. Y así, en sus cursos sobre Hegel Kojève mismo llegará a afirmar:

Admitamos que el hombre de acción pueda no percatarse de la significación real de su acción. Confundido como está en relación consigo mismo, no verá ninguna insuficiencia en la acción que ha llevado a cabo, es decir, no cobrará conciencia del desajuste que aún existe entre la idea-ideal y la realidad. El hombre de acción dejará entonces de actuar antes de haber alcanzado el verdadero fin de la historia que no puede ser superado [...] A la inversa, si el filósofo no actúa, éste no podrá cambiar el mundo y, por lo tanto, no se cambiará él mismo; la Historia se detendrá aquí también antes de su término absoluto.⁴⁰

Pero nada prueba que vaya a haber filósofos mientras haya hombres sobre la tierra. Dicho de otro modo, la Historia podría detenerse antes de alcanzar su término verdaderamente infranqueable. Hace falta por tanto hacer esfuerzos para que esto no sea así. O también, no basta con decirse que tarde o temprano un filósofo acabará por llegar; cada uno deberá decirse, incluso sin razones convincentes, que él mismo acaso sea el único en poder convertirse en el filósofo esperado.⁴¹

³⁸ Véanse pp. 27-31 de esta tesis.

³⁹ Sebesta, *Alexandre Kojève y Europa*, 61.

⁴⁰ Kojève, *Introduction*, 400.

⁴¹ *Ibid*, 404. Para una reformulación de esta dialéctica entre hombre de acción y filósofo quince años más tarde véase Léo Strauss, *De la Tyrannie* (Paris, Gallimard, 2012), 276-277.

¿Aspiraba Kojève a ser él mismo ese «filósofo esperado» capaz de hacer que la Historia alcance su «término infranqueable» a base de fundir en su persona acción y autoconciencia del modo más perfecto posible? A su amigo y corresponsal durante muchos años Leo Strauss en carta del 02 de noviembre de 1936 le comenta lo siguiente:

[...] pero la comprensión de uno mismo (y, por ello, la satisfacción completa) sólo puede alcanzarse en el Estado ideal (igual que con Platón). Este Estado ideal sólo puede ser actualizado por medio de la Historia y al final de la Historia. Puesto que es la «realidad del reino de los cielos». Es decir, como el Estado de la antigüedad, se trata de un Estado de este mundo, pero que en este mundo actualiza el más allá cristiano. Es por esto que el Estado presupone no solamente conocimiento sino también acción (¡voluntad!).⁴²

Actualizar «el reino de los cielos» empujando la Historia con «voluntad» hacia su «término infranqueable». Quizá sea desmedido atribuir semejante propósito al Kojève de la posguerra a un tiempo alto burócrata y filósofo, gobernante y sabio, incansable negociador y pensador incansable de lo que negociaba. Quizá, como sostiene uno de sus biógrafos⁴³, la elección de Kojève de ingresar en las filas de la alta administración francesa no se habría debido, en último término, sino a la necesidad en la que se encontraba tras la guerra de asegurarse una fuente de ingresos. Pero quizá esto último no tenga por qué estar reñido con la hipótesis que vamos a proponer en esta investigación doctoral. Al fin y al cabo, según declaraciones de Nina Ivanoff a Raymond Nart:

Kojève tenía una relación curiosa con el dinero, «le gustaba gastar, gastaba lo que no tenía». Vivía de lo que le había dejado Madame Denyse Dreyfus nacida Mosséri, la madre de Denyse Mosséri-Harari, una rica rentista que vivía en Suiza y que murió en 1964. Esta le había permitido durante años ingresar el alquiler de un inmueble de lujo en Deauville.⁴⁴

Es decir, que el dinero y la necesidad de este no habrían sido consideraciones por las que Kojève se hubiera movido principalmente en la vida y, en este sentido, no tendrían por qué haber sido el dinero la motivación determinante que le habría llevado a optar en 1945 a ingresar en las filas del Estado francés como alto funcionario en el ámbito de la política comercial internacional. Sin familia de la que hacerse cargo y la reputación de su seminario en la Sorbona de seis años de duración pudiéndole servir de inmejorable aval, bien podría Kojève haberse decidido por proseguir una fructífera y prometedora carrera académica en el ámbito de la filosofía. Y esto mismo que decimos respecto a las posibles motivaciones de nuestro autor al comienzo de su carrera burocrática, sería trasladable al final de dicha carrera, cuando, en lugar de vivir cómodamente de su pensión de jubilado para consagrarse por entero a la filosofía, Kojève decide seguir haciendo lo que durante casi la mitad de su vida activa había hecho, a saber, gracias a la obtención de su nombramiento en 1967 como jefe de estudios del Grupo de Estudios Prospectivos sobre los intercambios internacionales,⁴⁵ ocuparse desde el mismo despacho de siempre de los mismos asuntos de los que hasta entonces se había ocupado, sólo que ya no dentro del organigrama de la DREE. Es de presumir que fue este último cargo el que le habría permitido formar parte de la comisión 113, el sancta sanctorum de la política comercial exterior de la comunidad económica europea, el día en que

⁴² Leo Strauss, *Tyranny*, 217-314.

⁴³ Marco Filoni, *Il Filosofo*, 25.

⁴⁴ Raymond Nart, *Kojevnikov*, 226.

⁴⁵ Auffret, *La Philosophie, l'État*, 440.

encontró la muerte. Así las cosas, esta investigación va a proponerse como hipótesis de trabajo la que de manera preliminar enunciamos a continuación, a saber: que desde al menos 1945, si no antes, Kojève tenía en mente servirse de su maletín de alto funcionario para realizar en el mundo lo que el entendía por la culminación de la antropología hegeliana y que la profunda conexión entre razón teórica y razón práctica de que dan prueba tanto su pensamiento como su biografía está íntimamente vinculada con el hecho de que Kojève interpreta la filosofía hegeliana –junto con la de Heidegger– como las únicas susceptibles de ser realizadas de entre los, según él, cinco tipos irreductibles existentes de filosofías:

[...] de suerte que puede decirse que en general sólo hay cinco tipos filosóficos irreductibles, es decir, esencialmente diferentes: un tipo imposible (posibilidad 1: Parménides-Spinoza), tres tipos relativamente posibles, pero insuficientes (posibilidad 2: Platón, Aristóteles, Kant); y un tipo verdadero, que se trata, por lo demás, de desarrollar, de realizar, pues, personalmente, no creo que se ha hecho todavía (Hegel y Heidegger representan esta tercera posibilidad).⁴⁶

Los años 1963-1964 del pasado siglo acaso fueran los años en los que razón teórica y razón práctica kojevianas consiguió alcanzar la cúspide de un reconocimiento, que, si bien no dispensado por todo el mundo –como lo sería el reconocimiento al que se hace acreedor el tirano-filósofo moderno de acuerdo a lo que Kojève sostiene en su libro «Tiranía y Sabiduría»⁴⁷– habría estado cerca de serlo. En efecto, el 4 de julio de 1964 la razón práctica kojeviana se verá consagrada con el reconocimiento que le confiere el Estado francés al serle concedida a nuestro autor la distinción de «Caballero de la orden nacional de la legión de honor»⁴⁸, mientras que por esas mismas o parecidas fechas, la razón teórica kojeviana se verá agraciada con la solícita invitación que a Kojève le cursa el eminente filósofo alemán Hans-Georg Gadamer para participar junto con los mejores especialistas mundiales en Hegel en los «Hegel-Tage Royaumont 1964».⁴⁹

⁴⁶ Kojève. *Introduction*, 338.

⁴⁷ Véase Léo Strauss *De la Tyrannie* (Paris: Gallimard, 2012), 232, volumen que con el título de «Tyrannie et Sagesse» incluye la réplica de Kojève a Strauss a propósito de la lectura que este último hace del «Hiéron» de Jenofonte, réplica en la que nuestro autor sostiene que «Hegel dice que el hombre político actúa en función del deseo de reconocimiento y que no puede estar plenamente satisfecho más que si ha satisfecho completamente este deseo. Ahora bien, este deseo es, por definición, ilimitado [...] Así, en último término, el jefe de Estado no estará plenamente satisfecho más que cuando su Estado englobe a la humanidad entera». Pero no habría sido únicamente el hombre político, tirano o jefe de Estado, él que actuaría en función de un deseo de reconocimiento en sí mismo ilimitado, sino que en su libro «Kant» (véase, Alexandre Kojève, *Kant* (Paris: Gallimard, 1973),⁴⁵, nuestro autor sostiene asimismo que: «Y es que el hombre judeo-cristiano ateo y arreligioso sólo podrá estar verdaderamente satisfecho, es decir, feliz con la conciencia de ser digno de ser feliz, si su dignidad es reconocida por todos, al menos por todos los que sean capaces de hacerlo. Y nadie es tan poco ambicioso para que le satisfaga un reconocimiento definitivamente parcial, familiar, amistoso, social, nacional u otro.»

⁴⁸ Correspondencia recibida por Alexandre Kojève «Carta de Valéry Giscard d'Estaing» del 10 de julio de 1964, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, caja 22, Bibliothèque Nationale de France.

⁴⁹ Correspondencia recibida por Alexandre Kojève «Carta de Hans-Georg Gadamer» del 15 de enero de 1963, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, caja 22, Bibliothèque Nationale de France.

Gadamer le comenta en su carta a Kojève que una reciente estancia en París le ha permitido constatar la influencia ejercida por nuestro autor en el campo de los estudios franceses sobre Hegel, razón por la cual, pasados treinta años desde que le conoció, había decidido retomar contacto con él. El motivo de la misiva del filósofo alemán era el de poder contar con la participación de Kojève para unos encuentros de los mejores especialistas en Hegel, que Gadamer, en su calidad de presidente de la Asociación Hegeliana Internacional, se encontraba por aquel entonces organizando. Nos consta la participación en dicho encuentro, que se celebraría del 19 al 21 de octubre de 1964 en la localidad francesa de Royaumont, de especialistas franceses en Hegel como Jean Wahl o Jean Hyppolite, así como la del amigo de Kojève, Eric Weil, pero no así la de nuestro autor. No sería de extrañar –bastaría con tener presente la consideración que a nuestro autor habría solido inspirarle todo lo que sonara a «espíritu de capilla» frente a participación activa en el foro público– que un Kojève, absorbido desde su puesto en la alta administración francesa en la tarea de construcción de un Estado mundial que integrara a la humanidad

ii.- Kojève y la filosofía de Heidegger, un breve apunte

Consideramos necesario volver brevemente sobre la cita de arriba en la que Kojève hablaba de los diferentes tipos filosóficos, así como del carácter realizable o no de cada uno de esos tipos. Y es que para nuestro autor el carácter realizable que habría presentado la filosofía heideggeriana, se habría demostrado deudor, y, en último, término empobrecedor, del carácter verdaderamente realizable⁵⁰ de la filosofía hegeliana. A fin de cuentas, sostiene Kojève, Heidegger se habría limitado a retomar las categorías hegelianas de muerte, angustia, deseo y trabajo, sólo que vaciándolas de su componente negador y, por lo tanto, activo e histórico. Desprovistas de ese componente, las categorías de Angst, Befindlichkeit o Verstehen del filósofo alemán no habrían pasado de replicar a nivel individual y estáticamente, es decir, como asocial y ahistórico, lo que, en Hegel, al menos en el plano de la idea, se habría presentado como dinámico e histórico, vale decir, como potencialmente conducente al final de la historia.⁵¹

iii.- Kojève y el materialismo dialéctico, un breve apunte

Junto a Heidegger a Kojève ha solido atribuírsele una filiación con Marx y autores hay y ha habido que hablan de nuestro autor como de un autor marxista. Sin embargo, el alcance de la influencia de la obra del pensador de Trèveris sobre nuestro autor la acota este último bastante claramente en esta cita que extraemos de su «Esbozo de una Fenomenología del Derecho»:

Explicar al hombre por la economía es por tanto una cosa muy distinta, que explicarlo por la biología. El materialismo económico de los marxistas no tiene de materialismo más que el nombre. Si se quiere oponer al biologismo o al materialismo el espiritualismo, hay que decir que la reducción marxista del hombre al acto de trabajo es de inspiración claramente espiritualista, que, además, proviene directamente de Hegel. El marxismo auténtico es una teoría antropológica que descubre en el hombre un acto específicamente humano, a saber, el acto de trabajar, que no se encuentra en ninguna otra parte y que trata de explicar en función de este acto antropogénico todo lo que hay de humano en el hombre.

Pero haciendo esto, Marx se equivocó al simplificar la concepción hegeliana. Para Hegel el acto de trabajar presupone otro, el de la lucha de puro prestigio, que Marx casi ignora. Pero es indudable que el hombre económico está siempre doblado por un hombre vanidoso, cuyos intereses pueden entrar en colisión con sus intereses económicos. Para convencerse de esto basta con pensar en los esquimales que intercambian contra pacotillas europeas las pieles de su hogar y sufren de frío por satisfacer su vanidad.⁵²

iv.- Reformulación y desarrollo de la hipótesis de este estudio

Siendo, pues, respetuosos con la coherencia con que durante toda su vida Kojève habría reclamado la filiación hegeliana para su obra, la hipótesis de trabajo de esta investigación doctoral será, en línea con lo que anticipábamos de una manera preliminar, la que a continuación pasamos a desarrollar, a saber: que las razones que en 1945 habrían llevado a Kojève a convertirse en hombre de Estado, así como a trabajar en las filas de

entera, hubiera optado por declinar participar en un evento que, aunque consagrado a la memoria de quien fuera su antiguo mentor Alexandre Koyré, habría sido presentado por uno de sus organizadores, el filósofo y jesuita Marcel Régnier, como «marco ideal para un trabajo en común de especialistas que se aíslan durante tres días en una exclusión casi monacal». Hans G Gadamer, ed. *Hegel-Tage Royaumont 1964: Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*. Vol. 3. (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1984), 7.

⁵⁰ Por «realizable» entendemos «histórico».

⁵¹ Auffret, *La Philosophie, l'État*, 382-385.

⁵² Kojève, *Esquisse*, 196.

la alta administración del Estado francés, cabría encontrarlas, en última instancia, en su obra filosófica, más en concreto, en una determinada filosofía de la historia y de la acción que esa obra habría encerrado. Y así, incorporándose a sus 43 años a los altos cuadros de burocracia del país galo, Kojève no habría buscado sino realizar en acto y en el mundo la única filosofía que nuestro autor habría juzgado realizable, a saber, la filosofía de Hegel. Y la realización de esa filosofía habría comportado el intento, a cargo de lo que en esta tesis hemos llamado «razón práctica» de nuestro autor, de implementar históricamente el único Estado susceptible de hacer que de él surgiese un ideal o concepto no teísta que se adecuase a la perfección con la realidad de ese Estado o comunidad perfecta. La razón teórica del filósofo -o si se quiere, conciencia universal hegeliana- y la razón práctica del tirano -o si se quiere, conciencia singular actuante napoleónica- habrían llegado a coincidir en dicha comunidad perfecta- producto acabado de la secularización del cristianismo -en la figura del filósofo- rey, síntesis última este, del sabio absoluto, en tanto enunciador de la verdad, y del tirano moderno, en tanto representante de un «demos» mundial. Aprovechamos, pues, para responder aquí afirmativamente a la pregunta que más arriba dejábamos abierta: sí, Kojève se habría visto a sí mismo como el filósofo esperado capaz de hacer, a base de movilizar su acción en todos los aspectos de ésta -aspectos intención y voluntad, vale decir, ideal o conceptual, y aspecto acto, vale decir, relativo a la inserción de ese concepto en el ser- de hacer que la historia llegue a «su término infranqueable», llámesele a este término, Estado perfecto hegeliano, Estado universal y homogéneo, comunidad perfecta o imperio de derecho socialista privado. La historia humana, conformada por el azar de la «serie libre de acontecimientos contingentes»⁵³ habría querido que el Estado desde el que Kojève finalmente se habría puesto a trabajar con vistas a la realización de esa especie de meta-Estado superador e integrador de cuántos históricamente se habrían dado antes, fuera el francés. Pero lo verdaderamente relevante no habría sido esto, cuánto la manera en que Kojève habría concebido la realización de un proyecto que se habría cuidado de guardar irónicamente en secreto, a saber, como un verdadero deber kantiano:

Gobierna el Estado universal y homogéneo [...] de manera a que se mantenga idéntico a sí mismo, o, al menos, no obres de manera a perturbarlo cuando exista empíricamente. Y cuando no exista aún o no en todas partes (sino solamente en alguna, es decir, como «germen») obra de manera a acelerar su venida o, al menos, de manera a no obstaculizar, es decir, retardar en la duración o limitar en la extensión, su acceso a la existencia empírica.⁵⁴

Tras haber dado cuenta de los presupuestos histórico-biográficos de la hipótesis de esta tesis, pasamos a hacer lo propio con los presupuestos intelectuales de la misma.

3.- Presupuesto intelectual: del «diario de un filósofo» de juventud hasta la madurez del seminario sobre Hegel⁵⁵

i.- Diario de un Filósofo

a.- La batalla de Arginusas

Como más arriba se ha dicho con apenas 14 años Kojève comienza a llevar un diario al que da el significativo título de «Diario de un filósofo». Junto a entradas de contenido marcadamente juvenil

⁵³ Kojève, *Introduction*, 430.

⁵⁴ Kojève, *Kant*, 77.

⁵⁵ El presente apartado ha sido redactado en base a las dos biografías de Alexandre Kojève antes referenciadas, a saber: Auffret, *La Philosophie, L'État* y, sobre todo, Filoni, *Il filosofo*.

podemos encontrar otras de mayor calado que representan unas primeras tentativas de expresar lo que no serán sino las preocupaciones filosóficas de Kojève de por vida. La primera entrada del diario da una idea ya de la precocidad kojéviana en este sentido. Nuestro autor reflexiona en ella acerca del incidente sufrido por la flota ateniense tras la victoria de ésta sobre la de Esparta en la batalla de las Islas Arginusas en el 406 a.c. De regreso hacia Atenas la armada ateniense se ve envuelta en una tempestad. Los generales al mando dan la orden de arrojar por la borda los cadáveres de los soldados muertos buscando que los barcos puedan surcar más ligeros las inclemencias del mar. Deshacerse de los muertos sin su previa sepultura, sin embargo, es algo que contraviene las leyes de la ciudad de Atenas y, por lo tanto, considerado como un crimen por las autoridades de la ciudad. Al llegar a tierra los victoriosos generales son, en consecuencia, juzgados y condenados a muerte. Kojève medita en su diario juvenil sobre las objeciones supuestamente éticas que Sócrates habría puesto a la condena a muerte dictada por las autoridades atenienses. Nuestro autor entiende- erróneamente debido al manual en que basa sus reflexiones- que el argumento en que Sócrates habría fundamentado sus objeciones sería doble. Ese argumento se habría atendido, primero, a que, dadas las circunstancias, el fin –salvar la flota– habría justificado los medios y, segundo, a que, de haberse hundido la flota por no haberse tomado las medidas oportunas, los cadáveres de los soldados hubieran quedado igualmente insepultos. El crimen, pues, para Sócrates, habría sido en cualquiera de los casos inevitable y no sería, por ello, imputable a ningún general. Al joven Kojève esta argumentación, sin embargo, no acaba de convencerle. Nuestro autor prefiere aferrarse a la máxima de que el «fin no justifica los medios» en ningún caso. Por más que el fin se pretenda ético, no cabría entonces emplear cualquier medio para lograrlo. Tampoco le seduce el argumento supuestamente socrático de que los cadáveres hubieran quedado insepultos de cualquier modo. En el mejor de los casos, esto último podría acreditar que los generales no actuaron siguiendo sus intereses personales, pero no constituiría una justificación lo suficientemente razonable de su conducta. El dilema, concluye Kojève, es irresoluble. En la batalla de las islas Arginusas se está ante un crimen cometido intencionadamente por el bien común. Los criminales o bien no son culpables ante sí mismos, pero lo son ante la sociedad o, de haber permitido el hundimiento de la flota, lo hubieran sido ante sí mismos, pero no ante la sociedad, es decir, culpables en este último caso, ideológicamente a la vez que inocentes en el terreno de los hechos. Sea como fuere, el conflicto que se plantea entre moral social objetiva y moral individual subjetiva estaría dando prueba de no tener solución y esto para el joven Kojève que lo piensa no sería sino el trasunto del paralelismo metafísico que en el sistema del universo se estaría dando entre idea y realidad.⁵⁶

b.- La filosofía de lo In-existente

Al concepto kojéviano de lo In-existente lo vemos cobrar forma en el diario que lleva el joven Kojève de una forma gradual. Se trata la de lo In-existente de una noción estrechamente ligada al interés que Oriente y sus religiones, el budismo en particular, despiertan en nuestro autor. Las reflexiones en torno al concepto de lo «In-existente» se corresponden en Kojève, pues, con sus intentos juveniles por dar expresión articulada a una serie de inquietudes que le rondan y que no dejarán de hacerlo durante toda su vida. De hecho, no deja de sorprender la línea de continuidad que puede trazarse entre estas juveniles divagaciones y unas obras de madurez en las que, se diría, esas divagaciones quedan fijadas por nuestro autor en un cuerpo sistemático de pensamiento.

La primera alusión a la filosofía de lo In-existente aparece en una entrada que nuestro autor efectúa en su diario durante su estancia de mayo a mitad de julio de 1920 en Varsovia:

⁵⁶ Filoni, *Il Filosofo*, 51-55.; Auffret, *La Philosophie, L'Etat*, 40-45.

Alcanzaba a ver todo el sistema de la filosofía de lo in-existente pero dudaba si era capaz de expresar mis ideas. Luego, algo me hizo incorporarme y anotar lo que estaba comprendiendo o interpretando. Dejaba fluir las frases, no ordenaba mis pensamientos y, extrañamente, mis notas aparecían carentes de sentido.⁵⁷

Esta falta de sentido de lo realmente puesto por escrito y, sin embargo, tan claramente captado antes de escribirlo, Kojève la problematiza reflexionando en su diario sobre el trabajo intelectual y la elaboración de los pensamientos, sobre los esfuerzos necesarios para dotar de inteligibilidad a lo que se capta a través de la intuición. Y así, se percata nuestro autor de que las ideas a veces se presentan de repente, ajenas a la voluntad de uno y de que no siempre se está preparado para hacerlas inteligibles en toda su extensión puesto que hacen su aparición en un momento en que no se tiene la capacidad para desarrollarlas en un discurso. Esta capacidad, por su parte, puede, como lo hacen las propias ideas, presentarse de repente o inesperadamente. En la elaboración de un pensamiento Kojève va a distinguir en este sentido dos momentos: la inspiración y la creación, momentos que no tienen por qué ser secuenciales ni tampoco simultáneos. La inspiración sería la fuente de una idea, la creación, por su parte, la sistematización de la idea en función de un discurso racional y coherente. Pero estos dos momentos no bastarían por sí solos, haría falta que a ello se sumara la voluntad de trabajar, una labor de preparación para crear y llevar a término las cosas. Más adelante en el diario, Kojève se sirve de estas categorías para establecer tipos de personas. Y así la inspiración la hace corresponder con el genio, la creación con la persona de talento y el trabajo con la persona capaz. El tipo de genio crea la idea, el tipo con talento la estudia y elabora y el tipo capaz, o bien prepara el terreno para el genio, o bien estudia detalladamente los productos de la labor creativa.⁵⁸

A decir verdad, inspiración, trabajo y genio parecen conjugarse un tanto desordenadamente en el joven Kojève cuando éste en su diario intenta dar cuenta de su concepto de lo «In-existente». Pero más allá de las imprecisiones, lo que parece claro es que en dicho concepto Kojève procura hacer converger las dos distintas tradiciones de las que su pensamiento en esta época se nutre: por un lado, la filosofía occidental y las raíces griegas de ésta y, por otro, las religiones y filosofías orientales, más difundidas estas últimas, como se ha visto, en Rusia que en Europa. En la ya citada alucinación que a Kojève le sobreviene en Varsovia queda patente esta doble filiación. En la imaginación desbocada de nuestro autor la noción parmenideo-cartesiana de identidad entre pensamiento y ser se dirige por boca de un retrato de Descartes colgado de la pared a una estatuilla de Buda que, poniéndose a hablar, le replica irónicamente desmintiendo tal identidad. Kojève se identifica con ese Buda, cuyas irónicas objeciones al axioma cartesiano «Pienso, luego existo» se dirigen al cogito en cuanto elaborado sobre las premisas ontológicas de Parménides. Frente al «El Ser es y no puede no ser» del filósofo de Elea, el Buda de Kojève viene a sostener que «El No-Ser es y lo es de distinto modo que No-siendo»⁵⁹. Convencido como está de la realidad de lo «In-existente», el joven Kojève no ahorra esfuerzos a la hora de pensar esa realidad:

Buda-Kojève: Lo comprenderá enseguida. Según Ud. la facultad de pensar determina el Ser y, en consecuencia, el producto del pensamiento es él mismo Ser, la realidad, por más que no toda realidad sea siempre el producto del pensamiento. Si admitimos la homogeneidad del proceso del pensar, podemos decir que todo pensamiento en cuanto tal se adecúa al concepto del Ser. Pero sólo el Ser inteligible se vuelve realidad, o mejor, todo pensamiento incluye en sí mismo potencialmente

⁵⁷ Filoni, 67.

⁵⁸ *Ibid*, 67-70.

⁵⁹ Auffret, 85-91.

la realización de lo que piensa. En consecuencia, si el pensamiento concibiendo el Ser, lo concretiza y lo realiza y de aquí se revela como realmente existente, entonces este mismo pensamiento concibiendo el no-Ser como antítesis real del Ser se hace él mismo ininteligible y no existe. Pues si el pensamiento es real, entonces lo son igualmente los productos del pensamiento, o sea, el concepto del no-Ser al ser el producto del pensamiento es real en cuanto tal. Luego: o el pensamiento concibe el concepto de no-Ser como inexistente y por esto mismo, existe después de la aparición del concepto de lo In-existente o concibe todo como real y de este modo se crea a sí mismo como existente. Pero en este caso, del hecho de que el Ser se realice por medio del pensamiento, del hecho de que el ser real no pueda ser más que el producto del pensamiento real, del hecho de que el no-Ser sea el producto del pensamiento, del hecho de que el pensamiento real no pueda concebir el pensamiento no real, del hecho de que el ser real no pueda más que ser pensado como la antítesis del no-Ser In-existente, de todos estos hechos no se sigue que el pensamiento real no pueda concebir el ser. Entonces el Ser que no puede ser pensado (ininteligible) no existe. Por lo que: si el pensamiento es real no puede concebir el ser y, por ello, no puede determinar simultáneamente la realidad del que piensa y de lo que puede concebirse como no pensante. Si, por el contrario, el pensamiento no es real, entonces su producto no puede ser para él tampoco real. Y así la auto-comprensión del pensamiento, la posibilidad de pensar el pensamiento demuestra en este caso la necesidad de comprender el pensamiento como No-Ser.⁶⁰

En esta misma línea de reflexión acerca de las relaciones entre ser y poder ser pensado y no-ser y no poder serlo, así como acerca de las nociones de límite o infinitud de lo pensable, Kojève abunda en su diario pocos días después de sufrir la alucinación de Varsovia:

El pensamiento en cuanto tal, el pensamiento en cuanto idea pura, puede ser pensado como ilimitado, como comprendiendo todas las cosas. El pensamiento sin forma, fuera de la forma, en cuanto antítesis de lo pensable, a pesar de que no exista como Ser, condiciona el Ser porque lo piensa potencialmente sin límites y, de esta manera, lo realiza. El pensamiento es lo opuesto del Ser, que contiene cada cosa, de la misma manera que el Ser no pensado (que no ha sido objeto del pensamiento) es lo opuesto al pensamiento. El pensamiento y el Ser son ilimitados y no reales, no existen y no pueden ser pensados de otra forma que como opuestos el uno al otro. El pensamiento y el ser son en el fondo sustancialmente sinónimos porque se condicionan el uno al otro mutuamente y no existen separadamente el uno sin el otro.⁶¹

Pensamiento y Ser, según esto, son ideas puras, no reales, ilimitadas. Por lo tanto, ideas que no existen pero que se vuelven reales en el momento en que son pensadas. El pensamiento mismo no es real sino en el momento en que se piensa y, en consecuencia, vuelve también real la cosa en que piensa. Pensando, se realizan el pensamiento de la cosa y la cosa misma. Este proceso del acto de pensar al mismo tiempo estaría poniendo un límite al pensamiento (y a la cosa que es pensada) y haciendo que el Ser adquiriera un sentido (en el momento en que es pensado). El proceso del acto de pensar trae consigo las nociones de número y tiempo, que serían las medidas del «pensamiento que piensa».⁶²

En su filosofía de lo In-existente, nos acabamos de referir a ello, Kojève conjuga su doble interés por Occidente y Oriente y lo hace en el marco mental del renacimiento filosófico-espiritual ruso de la

⁶⁰ Filoni, 73.

⁶¹ *Ibid*, 76.

⁶² *Ibid*, 77.

Edad de Plata dentro del cual nuestro autor, también lo hemos visto⁶³, recibe sus primeros estímulos intelectuales. La idea en particular de un concepto como el de lo inexistente cabe incluso atribuirla a uno en concreto de los representantes de ese renacimiento espiritual: el pensador Nikolaj Maksimovic Minskij, quien había concebido un sistema filosófico conocido como «meonismo»⁶⁴ que establecía como principio de la verdad el No-ser absoluto. Para comprender estos primeros desarrollos conceptuales de un Kojève de apenas dieciocho años se hace necesario asimismo tener presente que los dos filósofos que mayor influencia ejercieron en dicho renacimiento fueron Schopenhauer y Nietzsche. Schopenhauer estaba familiarizado con la filosofía india y en su obra «El Mundo como voluntad y representación» contrapone al mundo en sí, esto es, a la esencia del mundo, el mundo de los fenómenos en el que la subjetividad de las formas a priori, como el «Velo de Maia» de los Vedas y Puranas de la tradición hindú, teje un velo de ilusión que hurta la Verdad —«el hilo que aúna todo el conocimiento»⁶⁵— al hombre. En Nietzsche, por su parte, pueden encontrarse temáticas similares, si bien llevadas al extremo. A ojos de Nietzsche la historia entera del pensamiento occidental- Schopenhauer incluido- sería la historia de un engaño, de un error, un error que debe ser revelado para que el hombre pueda liberarse y, *«como si al velo de Maia se lo hubiese hecho jirones que ahora se agitan por el aire»*, pueda fusionarse con su prójimo en la misteriosa unidad originaria.⁶⁶

c.- Budismo y cristianismo

Pero a un Kojève que se encuentra cada vez más lejos de la edad de plata moscovita en que vivió hasta los quince años y que ha dejado atrás Varsovia para instalarse con su amigo Witt en Berlín, lo vemos en su diario confrontando el pensamiento de Oriente no sólo con la filosofía occidental representada por Parménides o Descartes, sino también con la tradición religiosa de Occidente representada por el cristianismo. Kojève procede así a comparar y analizar en su cuaderno el 20 de julio de 1920, a la edad de dieciocho años, las éticas respectivas de budismo y cristianismo en una entrada que reza «Los fines últimos de la ética del cristianismo y el budismo»⁶⁷. Y así, constata nuestro autor que «el cristianismo y el budismo ponen como fin de sus éticas un más allá de la vida»⁶⁸ y que ni budismo ni cristianismo estarían presentando la ética como un fin en sí misma tal y como, inspirándose en una concepción eminentemente práctica de la ética, lo habrían hecho los antiguos griegos. Para esas dos religiones la ética se constituye antes que nada como un medio o una vía para llegar a fines que tendrían el carácter de últimos. A juicio de Kojève «Toda ética no religiosa se pierde inevitablemente en contradicciones al no tener como objetivo la obtención de un fin y presentarse entonces como un fin en sí misma»⁶⁹. Por el contrario, tanto en la ética cristiana como en la budista, los «fines son llevados más allá de la existencia y de los límites de lo real, de la existencia terrestre que no juega sino un papel preparatorio»⁷⁰ no siendo esa existencia sino «una etapa intermediaria que, como tal, no tiene valor por sí misma»⁷¹. En las dos religiones el fin de la vida «no es la obtención de bienes reales, sino la búsqueda de caminos hacia la

⁶³ Véanse pp. 35-36 de esta tesis.

⁶⁴ Filoni, 79.

⁶⁵ *Ibid*, 82.

⁶⁶ *Ibid*, 83.

⁶⁷ Auffret, 95-100.

⁶⁸ *Ibid*, 96.

⁶⁹ *Ibid*.

⁷⁰ *Ibid*.

⁷¹ *Ibid*.

beatitud en el más allá de la vida»⁷², y los caminos para alcanzar este fin son en ambas «desde luego contrarios a las inclinaciones y a los instintos naturales del hombre»⁷³, las reglas de la ética de ambas religiones acusando, por lo demás, pocas diferencias.

Cristianismo y budismo diferirían sobre todo en la definición de los fines que colocarían más allá de la vida. El fin religioso del budismo sería «arrancar a la humanidad de la rueda de la vida, del círculo de la existencia que arrastra consigo una cadena infinita de sufrimientos»⁷⁴. Su ideal sería la «destrucción (Nirvana)»⁷⁵. La lucha con el cuerpo, causa de sufrimiento, sería en el budismo un deber. El Ser sería lo que está del lado de la rueda cíclica de la vida; el más allá, lo que está del lado del No-Ser total. El cristianismo, por el contrario, estaría contemplando «la vida terrestre como un breve instante de la existencia. En la concepción cristiana del mundo, el Ser no es sinónimo de sufrimiento, sino por el contrario de una ética de la vida, es decir, que la privación temporal de bienes ilusorios conduce a la beatitud de la existencia eterna»⁷⁶. Mientras el budismo buscaría, por la mediación de la ética, la destrucción definitiva, el tránsito del Ser, que es Vida, al No-Ser o nada, que es el Nirvana, el cristianismo supondría el tránsito de la Nada al Ser. Y así, si lo que el budismo enseña es «el desaparecer total y definitivo»⁷⁷, el cristianismo estaría haciendo lo propio, pero con «el aparecer absoluto que sería el Cuerpo glorioso y eterno».⁷⁸

Pero incluso en sus concepciones respectivas del más allá, las dos doctrinas religiosas estarían más cerca de lo que parece. La vida eterna, en concreto, poseería idéntica determinación en las dos concepciones: «Haciendo salir la existencia fuera del tiempo y del espacio, el cristianismo la vuelve ilimitada y, excluyendo las nociones de medida y tiempo, la hace no-existente e impensable»⁷⁹. El bien perseguido como fin por las dos religiones es absoluto y, por esto mismo, inexistente». Para Kojève, dejar de ser real equivale a dejar de ser espacio-temporal, a «in-existir»⁸⁰ definitivamente como no-ser o como eternamente u-tópico, es decir, sin lugar. El concepto no contradictorio de la vida eterna del cristianismo es a este respecto menos el de una supervivencia que el de una In-existencia y, en este sentido, podría aproximarse al No-Ser de la religión budista, como si, de alguna manera, la verdad última de la primera de estas religiones estuviera contenida en la segunda.

d.- Roma y la estética de lo In-existente

En agosto de 1920, Kojève se traslada de Berlín a Roma para pasar en la ciudad eterna parte del verano de aquel año. Durante su estancia estival en la capital italiana le vemos trabajar en su diario en los problemas terminológicos y de inteligibilidad que la filosofía de lo In-existente no deja de plantearle. A las nociones de «idea» y de «real», por ejemplo, Kojève les confiere, por momentos, sentidos diametralmente opuestos. Al final, lo que de la confusión de las entradas de su diario se desprende es la existencia de una oposición entre, de un lado, la idea pensable, que sería toda idea a propósito de la cual puede formarse un pensamiento y que se correspondería con las ideas del Ser que

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, 95.

⁷⁵ *Ibid.*, 96.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, 98.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, 96.

⁸⁰ *Ibid.*, 98.

se refieren a la realidad entendida como idea realizada, limitada o concretizada y, por otro, la idea pura, en sí misma impensable y que formaría parte de lo In-existente en tanto carente de límites. Tanto la noción de idea pura como la de idea pensable las desarrolla Kojève en estas entradas de su diario poniéndolas en relación con la creación artística.

De regreso de una visita a la villa Borghese e impresionado tras haber contemplado allí una pintura de la escuela de Leonardo da Vinci, Kojève se hace con una reproducción fotográfica del lienzo. Contemplando la reproducción nuestro autor se da cuenta de que dicha reproducción está lejos de producirle la misma sensación de belleza que la que le producía la obra original, lo que le da pie a reflexionar sobre la extrema diferencia entre las dos experiencias estéticas.⁸¹ La satisfacción plena transmitida por la belleza del original la atribuye Kojève a que el arte es el único medio al alcance del hombre por el que a éste le es dado percibir la idea no pensable de lo in-existente, la idea pura. La comprensión sensual que proporciona el goce estético de la pieza original permite al hombre captar la idea pura y hacerlo no como un conocimiento empírico, sino como una apercepción en sentido kantiano, apercepción que estaría remitiendo a un algo detrás de la obra de arte contemplada. Lo In-existente en la obra de arte quedaría además tanto mejor expresado cuanto menos limitado por las formas o por los medios de los que el artista se vale. Y así, la belleza original de una obra presupondría que su antigüedad sea percibida como real y que nos dé a sentir la mano del artista como creándola realmente ante nuestros ojos. Sólo que estas apercepciones no existirían como realidades científicas, no serían reales, aunque puedan ser captadas estéticamente como realidades inexistentes. En claro contraste, lo real de la ciencia sería la idea pensable o realizable vía la limitación o concretización de la idea pura del pensamiento, que, en tanto pura o inexistente es impensable y queda, de hecho, abolida como tal idea pura tan pronto es determinada por la ciencia. La idea pura de lo inexistente o del pensamiento, por el contrario, encontraría su realización a través de la des-realización activa por medio de la obra de arte de la idea realizada y limitada del ser, esto es, a través de la des-realización de la idea concretizada. Es justo, a través de esa dislocación creativa, que la idea pura del pensamiento encuentra expresión y es hecha realidad concreta, quedando así preservada de su abolición. Existirían, sin embargo, dos formas distintas, cuando no opuestas, de expresar lo inexistente por medio de esta des-realización a cargo de la obra de arte. Una estaría respondiendo al arte de la fotografía y la otra, al arte propiamente de lo in-existente. La fotografía estaría partiendo de la idea pensable y aspiraría a restituirla a ésta su idea pura, no concretizada, a base simplemente de introducir elementos de lo in-existente en la reproducción de lo real que lleva a cabo. La des-realización resultante de la obra fotográfica, por así decirlo, sería parcial, lo real de lo ideal pensable quedando únicamente restituído como idea del ser, pero no como idea pura. De lo que en fotografía estaría tratándose, por lo tanto, sería de «connotar en la realidad misma la interpretación que el artista hace de la esencial carga de lo In-existente en dicha realidad. En el arte propio a lo In-existente, en cambio, «lo real, en este caso no es ya el producto del pensamiento del pensamiento, sino tan sólo una tentativa de producir una imagen de la idea pura»⁸². «Es decir, que mientras en el arte fotográfico de lo In-existente, la idea del Ser connota o expresa lo In-existente sobre el horizonte de la positividad de lo real o en el campo de lo pensable y del pensamiento de la idea, esto es, en el campo de la idea realizada o limitada o lo que es lo mismo, impura; en el arte propio de lo In-existente la idea pura se imagina a sí misma a partir de sí misma, no jugando lo real más que el papel de un medio evanescente cuyo carácter manifiesto u opaco queda reducido a la

⁸¹ *Ibid*, 103-109.

⁸² *Ibid*, 107-108.

mínima expresión».⁸³ En el caso del arte propio a lo in-existente, la des-realización que la obra de arte opera en lo real de la idea pensable concretizada recrea ésta última en su totalidad volviendo perceptible la idea pura como tal, su objeto no siendo ya una realidad concreta dada sino, al revés, lo in-existente mismo que, a través de la representación del artista, se ve transformado en realidad concreta. La sonrisa de la madona del cuadro que Kojève tanto admira en Villa Borghese le trae a la memoria la sonrisa de la Gioconda cuya rara cualidad sería justamente atribuible a que se trata de una sonrisa que no existe en la realidad finita. Si respecto a la realidad finita de una sonrisa, la sonrisa del cuadro de Leonardo supone, si se quiere, una abstracción; respecto a la idea pura de sonrisa, la sonrisa pintada por el pincel de Da Vinci sería el más alto grado de concreción a-perceptible de dicha idea.

ii.- *La tesis doctoral sobre Vladimir Soloviev*

Iniciadas en 1917, reconstruidas, debido a su extravío por el propio Kojève, a partir de 1920 y continuadas de una manera ininterrumpida hasta 1921 y, con menor frecuencia, hasta 1927, las anotaciones del «Diario de un filósofo» van siendo paulatinamente sustituidas por los trabajos propiamente académicos ligados a la inscripción de Kojève como doctorando en la universidad de Heidelberg y a los cursos y seminarios que sigue en la universidad de Berlín. Habiendo visto más arriba cómo la obra del filósofo Vladimir Soloviev fue, junto a la de Dostoievski, una de las fuentes espirituales de las que nuestro autor bebió cuando apenas era un quinceañero no es de extrañar que Kojève escoja como motivo de su tesis doctoral bajo la dirección de Karl Jaspers, a un autor que estaría encajando perfectamente en su contexto intelectual de proveniencia. Si nuestro autor empezó a asistir en calidad de oyente a los cursos doctorales de Heidelberg en el verano de 1921, los trabajos de redacción de su tesis los iniciará en el mes de noviembre de 1924. Tres habrían sido los manuscritos que hasta noviembre de 1925 Kojève habría redactado antes de escribir el que será definitivo y cuya versión mecanografiada con el título de «Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews» («La Filosofía religiosa de Vladimir Soloviev») le valdrá el diploma de doctor en filosofía por la Universidad de Heidelberg en la primavera de 1926. En teoría, la tesis en alemán debería haberse publicado en la revista de la universidad «Philosophische Forschungen», pero no lo fue. Las razones de ello no están claras. Quizá, aunque no es seguro, un malentendido con su director de tesis, Karl Jaspers, tuviera algo que ver⁸⁴. Jaspers conservó un recuerdo afectuoso de Kojève, pero no dejó de enojarse en su momento cuándo sospechó que el joven ruso había retocado su expediente académico con el fin de que la Universidad no advirtiera que no había asistido a unos cursos cuya asistencia era obligatoria para la terminación oficial del doctorado. Este incidente bien pudo haberle costado el título, de no haber sido por una carta que Kojève dirigió a su director en la que intentaba explicar y excusarse por lo sucedido. Sea como fuere, la no publicación de la tesis tuvo sus consecuencias. Aparte de dificultar que Kojève encontrara un puesto como docente cuando ya residía en París, le obligó a tener que volver sobre ella en dos ocasiones posteriores y a redactarla en francés con vistas a obtener en Francia un equivalente del doctorado de Heidelberg. En 1932, siguiendo los consejos de su amigo Alexandre Koyré, director de estudios desde 1930 de la sección de ciencias religiosas de la École Pratique des Hautes Études de la Sorbona, Kojève presentará ante dicha institución una primera versión en francés de su estudio doctoral. Con el título de «La philosophie religieuse de Vladimir Soloviev» esta versión no incluía, sin embargo, las mejoras que Koyré le había sugerido que hiciera. Y así, si bien Kojève conseguirá el ansiado equivalente francés

⁸³ *Ibid*, 108.

⁸⁴ Filoni, 138.

de su título, no logra, sin embargo, que su disertación sea publicada. Nuestro autor opta pues por reelaborarla en un estilo más ágil y menos académico, aunque sin sustanciales diferencias respecto al original de 1926 en lo referente al contenido. Con el título de «La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev» la versión francesa de la tesis de Kojève verá finalmente la luz entre 1934 y 1935 en la «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses».

Además del contexto del renacimiento espiritual ruso al que antes la hemos referido, a la elección por parte de Kojève de un autor como Soloviev para su tesis, cabe relacionarla con los juveniles intereses que nuestro pensador consignaba en su diario de juventud. Y es que no pocas de sus entradas habrían reflejado una tentativa por lograr que el concepto de lo In-existente se convirtiera en objeto de una metafísica. En este sentido, Kojève habría visto justamente en Soloviev a un filósofo cristiano que habría hecho de Dios el objeto de una particular metafísica. En este sentido, Kojève habría visto en Soloviev a un filósofo cristiano que habría hecho de Dios el objeto de una particular metafísica. Y es que si nuestro autor había cotejado previamente su concepto de inspiración oriental de lo In-existente con una metafísica de corte parmenideano que, concentrándose en el Ser, ignoraba la personalidad de éste en tanto subjetividad consciente y volitiva, Kojève tratará ahora de indagar con su tesis sobre el teósofo ruso en las posibilidades teóricas de una metafísica de raíz cristiana que, colocando la libertad de Dios en su centro, tuviera por objeto no tanto al Ser (predicado), cuanto al Absoluto (sujeto).

En la metafísica de un autor como Soloviev lo que a Kojève finalmente terminará por interesarle más no será sino el papel central que, a su juicio, en ella se le estaría asignando al Hombre. Pero antes de decantarse por el valor de la antropología solovieviana, Kojève va a someter a la metafísica de Soloviev a una concienzuda revisión analítica. Y lo que primero que a Kojève va a llamarle la atención en esa metafísica, va a ser el hecho de que su autor la presente como la necesaria y acabada síntesis de todos los esfuerzos filosóficos que se habían producido hasta su tiempo. Para nuestro autor la de Soloviev sería una metafísica de raíz religiosa ortodoxa que estaría dando por sentado una fe previa en Dios y que se habría propuesto dar forma racional y sistemática a la revelación cristiana y a la experiencia religiosa del hombre. La consecución de este objetivo estaría apareciendo además en el teósofo ruso ligada al destino teológico de la Santa Rusia. Soloviev, sostiene Kojève en su tesis doctoral, «cree poder demostrar la necesidad del advenimiento de una metafísica religiosa y mística, síntesis y culminación de todos los esfuerzos anteriores, cree incluso poder demostrar que esta metafísica absolutamente verdadera y definitiva debe aparecer en Rusia en un futuro inminente»⁸⁵. La idea de una culminación religiosa de la humanidad en una metafísica absolutamente verdadera y definitiva, la idea, dicho de otro modo, de que «el Tiempo había llegado»⁸⁶, aunque día y hora no pudieran ser precisados, era una idea, por otra parte, que se encontraba bastante extendida en los medios intelectuales rusos antes de la revolución de 1917.

Kojève procede a dividir la metafísica de Soloviev en dos partes analizándolas en paralelo: una parte se referiría a Dios –la Doctrina de Dios– y la otra al mundo –la Doctrina del Mundo. En la primera Soloviev estaría presentando a Dios como lo Absoluto, un Absoluto que no sería el Ser en general, sino el Sujeto que posee el Ser y que es fuente de él, sujeto éste que sería distinto de todo Ser y, a la vez, distinto de la Nada. En tanto poseedor del Ser, lo Absoluto demostraría ser entonces anterior y superior a lo por él poseído. En contraste quizá con su concepto precedente de lo «In-existente», Kojève califica

⁸⁵ Auffret, 167.

⁸⁶ *Ibid.*

al Absoluto de Soloviev de «Super-Ser»⁸⁷. Este «Super-Ser» sería, a juicio de nuestro autor, lo Absoluto entendido como unidad perfecta, englobante y poseedora de la multiplicidad del Ser. Lo Absoluto estaría contenido en todo, pues este todo estaría recibiendo su ser de lo Absoluto. Pero no estaríamos en Soloviev, Kojève advierte en su tesis, ante un autor panteísta. Lo Absoluto para el teósofo ruso sería en sí y para sí y, por tanto, diferente de todo. Lo Absoluto sería entonces a la vez una Nada porque no sería cualquier cosa y un todo por no poder ser privado de nada. Desarrollando su concepto de lo Absoluto, Soloviev se habría referido a él como «Unitotalidad existente», unitotalidad que, según la interpretación de Kojève, se opondría a sí misma y al mismo tiempo sería unidad de sí misma con su opuesto; poseería el Ser, pero ella misma no sería Ser, el Ser para ella siendo lo Otro, del que sería fuente o principio. Lo Otro, por otro lado, no se encontraría separado de su fuente, ni excluido por ella, de lo contrario eso Otro estaría limitando la Unitotalidad existente y ésta dejaría de ser la fuente de la que lo Otro proviene.⁸⁸

En esta «Unitotalidad existente» Soloviev estaría, si seguimos a nuestro autor, distinguiendo dos polos: por una parte, la unidad en cuanto tal, desprovista de cualquier ser, por otra, la multiplicidad que sería el principio de todo ser. A la unidad en cuanto tal Soloviev la llama Absoluto en cuanto tal, a la multiplicidad principio de todo ser, materia prima. La materia prima no sería una sustancia autónoma ni independiente y no se diferenciaría de lo Absoluto, sino que esa materia prima sería lo Absoluto sólo que, entendido como multiplicidad, o lo que es lo mismo, la materia prima sería lo Absoluto como potencia del Ser, es decir, no sería ni nada ni Ser. Mientras que lo Absoluto en cuanto tal se presentaría por encima de todo ser, es decir como potencia positiva, la materia prima lo haría como una ausencia sentida del ser, como una potencia negativa. Esta ausencia sentida del ser estaría cobrando la forma de una querencia hacia el ser, de una «sed de ser»⁸⁹ en el ámbito psíquico. En este sentido la materia prima estaría siendo también Alma.

Para Kojève la dialéctica que en Soloviev intenta dar cuenta de lo Otro resulta, en general, oscura y en su mayor parte deudora de Schelling, quien la habría formulado mejor. Además, apostilla nuestro autor en su tesis, dicha dialéctica no estaría dejando de ser una trasposición abstracta de las palabras del apóstol «Dios es amor»⁹⁰. No cabría negar, sin embargo, que Soloviev estaría sirviéndose de su dialéctica de lo Otro para encontrar un término medio entre el panteísmo y el dualismo: entre, de un lado, la experiencia del principio divino que estaría presente en todas las cosas, así como en todo lugar y del que nada quedaría excluido y, de otro, el valor inmanente del mundo y la libertad absoluta del hombre en éste, valor que Soloviev estaría buscando preservar de la omnipresencia divina. El problema que, en definitiva, a juicio de Kojève, estaría subyaciendo a la dialéctica construida por Soloviev no sería sino el problema metafísico de la libertad, la antítesis entre el determinismo divino y la libertad de lo Otro. Este problema, el problema de la libertad de lo Otro en Dios tal y como la habría entendido Soloviev, va a ser abordado por Kojève al analizar la doctrina de la Teandría del teósofo ruso, clave de bóveda de la metafísica solovieviana, a juicio del pensador ruso-francés. La doctrina solovieviana de la Teandría estaría correspondiéndose con la doctrina del Hombre-Dios, es decir, con la revelación de la verdad del ser divino en la persona de Jesucristo. Aun reconociendo que se trata de la parte más interesante y original de la metafísica de Soloviev, también aquí Kojève

⁸⁷ Auffret, 169.

⁸⁸ Filoni, 156.

⁸⁹ *Ibid*, 157.

⁹⁰ Auffret, 170; Filoni, 157.

va a cargar en el debe del teósofo amigo de Dostoyevski una gran confusión expositiva, lo que le lleva a reprochar a Soloviev que desdibuje en los desarrollos que hace de la referida Teandría las dos partes por las que hasta entonces habría transcurrido la exposición de su metafísica, a saber: la parte referida a Dios y la parte referida al Mundo. En la primera de estas partes, el mundo empírico no jugaría papel alguno y del mundo sólo se daría una versión absoluta y eterna, en la segunda, en cambio, al mundo empírico lo regirían coordenadas espacio-temporales. Saltando por encima de estas aparentes incoherencias inscritas en la doctrina de la Teandría solovieviana, Kojève se habría conformado con dar cuenta en su tesis de los resultados en los que la referida doctrina estaría desembocando, a saber: la materia prima, lo Absoluto entendido como multiplicidad, habría dejado de ser lo Otro de lo Absoluto para pasar a ser un otro Absoluto, si bien en un sentido diferente del de Absoluto en cuanto tal. La doctrina del Hombre-Dios estaría implicando entonces dos Absolutos: uno, el de la Unitotalidad Existente y el otro, el de la Unitotalidad que deviene, Unitotalidad esta última a la que Soloviev estaría identificando con el contenido divino. Esta identificación revestiría para Kojève una importancia capital, puesto que la misma estaría suponiendo la identificación por parte de Soloviev del contenido divino con la Humanidad ideal, esto es, con el hombre del Hombre-Dios eterno. Dicho en otras palabras, la metafísica de Soloviev estaría convirtiendo a la Humanidad en el contenido de Dios.

Justo en este punto⁹¹, sin embargo, la tesis de Kojève detecta una primera contradicción lógica. Si la Unitotalidad que deviene no es más que el mundo empírico, como parece serlo para Soloviev, ello estaría queriendo decir que Soloviev habría deducido a priori la Unitotalidad que deviene o el devenir de lo Otro a partir de la existencia y el devenir del mundo. Pero esto entraría en contradicción con lo que el teósofo ruso habría sostenido hasta entonces, a saber: 1º Que la existencia del mundo era la consecuencia de un acto libre del contenido divino que se habría separado de Dios en y por ese acto libre 2º Que el devenir del mundo o su reconciliación gradual con lo Absoluto respondía a una serie de actos libres de la Humanidad caída que se daba a Dios en y por esos mismos actos libres. Siendo libres, ninguno de ellos era, por tanto, necesario ni predecible, de suerte que ni tomados separadamente ni en conjunto, podían esos actos ser objeto de ninguna deducción a priori.

Lo que para la metafísica de Soloviev estaría jugándose en este punto, sería, a tenor de lo que Kojève habría sostenido en su tesis doctoral, la posibilidad de encontrar un término medio entre la idea del Hombre y la idea de lo Otro, esto es, entre una noción a priori representada por lo Otro, y una noción a posteriori representada por el Hombre empírico. En última instancia, los esfuerzos explicativos de Soloviev se habrían encaminado a demostrar a posteriori que de entre todos los seres empíricos que manifiestan y realizan la esencia de la Unitotalidad que deviene, el Hombre sería el único que habría reunido en sí todos los caracteres necesarios para que esa manifestación y realización se dieran en la realidad. Y así, Soloviev habría acabado concluyendo, según Kojève, que la esencia del mundo y la del hombre serían idénticas o, dicho de otra manera, que la Unitotalidad que deviene o segundo absoluto sería un Absoluto humano o una humanidad absoluta. No es que con esto Soloviev hubiera pretendido identificar la humanidad absoluta con la humanidad empírica, puesto que ni individuo humano ni humanidad empírica estarían realizando plenamente la idea de Hombre unitotal. No. Lo que Soloviev estaría postulando, según Kojève, es que, en todo hombre empírico, ser biológico finito y aislado, el elemento unitotal vendría representado por la conciencia que el hombre tiene de sí mismo. Y así, «Englobando la totalidad ideal del ser en la unidad de su conciencia, el Hombre es un Absoluto Unitotal, si no *realiter* en su ser, al menos *idealiter* en su conciencia [...] siendo unitotal

⁹¹ Filoni, 161.

en su esencia ideal...el hombre tiene una esencia que es idéntica a la esencia divina..., es un ser cuya realidad es infinitamente perfectible».⁹²

Único ser empírico dotado de conciencia, al Hombre lo estaría volviendo igualmente excepcional el hecho de su libertad. Al análisis kojéviano del sistema metafísico de Soloviev lo estaría impulsando, de facto, el deseo de llegar a esta importante idea. Entre el Hombre-Dios y el Hombre empírico, la diferencia residiría en que el primero «se da libremente a Dios para formar con él la unión libre del hombre-Dios eterno» mientras que el segundo es libre en Dios y contra él»⁹³. Estos modos diferentes de la libertad en Soloviev, el de la Teandría y el de la humanidad empírica respectivamente, son considerados por Kojève en su tesis doctoral como contradictorios:

Sin embargo, si el hombre es independiente respecto de Dios e igual de libre que él, no es, sin embargo, él mismo un Dios, ya que su independencia no es absoluta y su libertad es una libertad dependiente... Sólo en Dios el hombre es todo... separándose de él se reduce a nada... Su ser depende, por tanto, de su libertad pudiendo decirse que su ser es su libertad, que el Hombre es la libertad existiendo.⁹⁴

Kojève atribuye esta contradicción en la metafísica de Soloviev, «la contradicción de que para sí el hombre pueda creerse Dios, aunque en sí, él no sea Dios»⁹⁵, a que el punto de partida para el desarrollo de su sistema sea la experiencia religiosa, experiencia que sería la responsable de que en dicho sistema se acabe otorgando a la idea del Amor o al Dios-Amor una necesidad mayor que a cualquier libertad. Con todo, Kojève concluye en su tesis acerca de la doctrina de Dios de Soloviev, que éste «ha atribuido al Hombre una posición que uno estaría tentado de llamar sobre-humana»⁹⁶ y compara a su compatriota, en este sentido con Hegel y Comte:

Soloviev llevaba razón cuando veía en éste un predecesor de la Sofía, sólo que en Comte el Hombre no es igual a Dios, sino que reemplaza a Dios. Y si se quisiera dar una interpretación teológica de la antropología de Hegel, se llegaría al mismo resultado. Tanto en Comte como en Hegel el hombre no puede ser absoluto sino ocupando el lugar de Dios: para ambos el hombre es absoluto, pero sólo lo es porque no hay otro absoluto más que él.⁹⁷

En Soloviev, objeta Kojève, la antropología no habría llegado nunca a rebasar su condición teísta y cristiana: el Hombre sería absoluto, sí, pero un segundo Absoluto y lo sería sólo gracias al primero, lo Absoluto propiamente dicho: Dios. Significativamente, en la versión francesa de su tesis publicada en 1934-35 Kojève incluirá la siguiente cita de su obra «El Ateísmo» de 1931 «Quizá sea menos modesto atribuir al Hombre el sedicente papel secundario que Soloviev le atribuye en su pensamiento teísta, que asignarle el primer puesto en un sistema ateo».⁹⁸

Lo que, en el fondo, estaría en la base de la crítica que Kojève dirige a Soloviev es la falta de radicalidad de éste. Y es que para Kojève no puede sostenerse la existencia simultánea de la Eternidad y del Tiempo,

⁹² Auffret, 173.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, 174.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Filoni, 163.

esto es, del determinismo absoluto, por un lado, y de la historia humana y la libertad, por otro. Lo que de Soloviev atrae más bien a Kojève es que el primero no estaría fundando su doctrina de la libertad en una autodeterminación absurda del hombre que libraría a éste a su puro arbitrio, a un devenir aleatorio o sin sentido. Esto, sin embargo, no impide a nuestro autor, sin embargo, identificar el carácter contradictorio en la predicción a priori que Soloviev realiza del sentido de esa libertad, puesto que se trataría de una libertad que se presentaría predeterminada por y en ese Absoluto fuera del⁹⁹ que sería Dios. Y así, a las tesis derivadas del sistema metafísico de Soloviev, Kojève viene a oponerles la siguiente disyuntiva: o bien el hombre es verdaderamente libre y no hay ningún Dios anterior a su devenir, es decir, antes de que el hombre se haga Dios libremente, o bien esa libertad tan sólo es aparente y la libertad humana no pasaría entonces de ser una ilusión.

Kojève pone además de relieve en su tesis sobre el teósofo ruso que mientras que en la doctrina de Dios de Soloviev, Dios estaría siendo finalmente hombre-Dios, en su doctrina del mundo la unión del hombre con Dios estaría dándose en tanto proceso cosmogónico e histórico. A la metafísica de Soloviev, Kojève va a reprocharle en este sentido su incapacidad de superar la oposición entre el hombre-dios metafísico, por un lado, y la unión del hombre con Dios, por otro lado, esa unión llevándose a cabo en el devenir. De ahí, que nuestro autor afirme acerca de las doctrinas solovievianas de Dios y la doctrina del Mundo, que las mismas estarían implicando una contradicción. En su tesis Kojève no habría perdido la oportunidad de resolver esa contradicción señalando que una manera de hacerlo sería postular una perfecta fusión entre el hombre-Dios y la existencia empírica o histórica del hombre, de tal manera que a ese hombre-dios se lo llegara a concebir como el resultado de la serie de actos libres verdaderamente autónomos del hombre real, evitando así que la caída que estaría separando una Sophia eterna de una «Sophia que deviene»¹⁰⁰, vuelta esta real y empírica como consecuencia precisamente de su caída, fuera la justificación de un dualismo contradictorio como lo estaría siendo en Soloviev. Harto significativamente, a nuestro juicio, la Sophia de la doctrina de Dios sería para el pensador ruso-francés una Sophia perfecta, a-temporal, una Sophia «sub specie aeterni»¹⁰¹, esto es, «una potencia que no deviene nunca acto, una posibilidad ideal que no puede realizarse»¹⁰². La «Sophia que deviene» que estaría correspondiéndose con la doctrina del mundo solovieviana sería, por el contrario, «una Sophia temporal que deviene acto y que presupondría la idea del tiempo [...] y el Absoluto desde el punto de vista temporal. Pues bien, el tiempo es la esencia misma del devenir, la expresión del paso de la potencia al acto: considerada dentro del mundo temporal, la Sophia, el Hombre-Dios, eterno en sí mismo, aparecen necesariamente como en devenir».¹⁰³

En su análisis de la descripción de la caída de la Sophia, Kojève señala que Soloviev estaría atribuyendo esa caída a una serie de actos libres efectuados por un anima mundi que se habría separado de Dios para luego reunirse con éste progresivamente, es decir, que la caída de la Sophia estaría siendo presentada por Soloviev como una descripción del devenir del Hombre-Dios, o lo que es lo mismo, como una evolución espacio temporal en el universo finito¹⁰⁴ en base a posibilidades que pueden realizarse y a potencias que pueden volverse actos. «Este proceso habría dado comienzo desde tiempo inmemorial:

⁹⁹ Auffret, 175.

¹⁰⁰ Filoni, 164.

¹⁰¹ *Ibid*, 165.

¹⁰² *Ibid*, 164.

¹⁰³ *Ibid*, 165.

¹⁰⁴ *Ibid*, 166.

con su caída, la Sophia habría perdido su forma humana propia y el universo durante milenios habría estado evolucionado hacia la primera entidad consciente.»¹⁰⁵ Esta primera entidad consciente habría sido Adán, el primer hombre consciente de sí mismo, de su unidad y de su propia personalidad. Gracias a la conciencia libre de Adán, la Sophia habría recuperado su libertad primigenia. En tanto primera realización del ánima mundi, la voluntad de Adán no habría sido otra que la de volver a unirse con Dios. Vuelta acto, esa voluntad estaría suprimiendo la limitación del hombre y transformando la unitotalidad ideal de la conciencia de aquel en unitotalidad real del universo- volviendo el hombre así a ser Sophia en su unión perfecta con Dios. Pudiendo Adán haber optado por esto, no lo hizo y, en vez de hacerlo, prefirió buscar la realización de una unidad real que excluyera a Dios. Consecuencia de esa renuncia de Adán a reunirse en y con Dios, habría sido una segunda caída, que, como la primera de tiempo inmemorial, habría dado prueba de no ser definitiva. Lo que no quita para que esta segunda caída estuviera en el origen de la pérdida del carácter unitotal del primer hombre. De ser uno y único que era, con la decisión que tomó, Adán habría propiciado la creación de un agregado de individuos limitados y separados los unos de los otros dentro de una humanidad caótica en la que la conciencia de cada cual habría quedado sometida a la voluntad del más fuerte. De la conciencia de un hombre así habría desaparecido no sólo el conocimiento de Dios, sino la idea misma de su reunión con él. ¿Cómo sugiere entonces Soloviev, según Kojève, que Adán reencuentre esa idea de Dios? Pues a través de un proceso teogónico que el teósofo ruso habría hecho culminar en la persona de Jesucristo. En Cristo el proceso teogónico de la doctrina del mundo solovieviano estaría alcanzado su cumplimiento. A partir de él, en una era post-cristiana, no pudiendo ya darse ninguna religión nueva, no quedaría sino proceder a la propagación universal de la religión única y a preparar la «unión real del alma con Dios, unión que englobaría el universo entero transformando a éste en cosmos ideal o Sophia perfecta. Cristo, con su aparición, habría revelado el fin último de la evolución del mundo y de la humanidad y habría indicado los medios para alcanzarlo. En una palabra, Cristo habría vuelto este fin último posible.»¹⁰⁶

Una de las objeciones de Kojève a los principios fundamentales de la doctrina del mundo del teósofo ruso será que dichos principios no estarían permitiendo deducir el carácter individual del Hombre-Dios que se enuncia en dicha doctrina, puesto que Soloviev habría omitido abordar la difícil cuestión de la relación entre Jesucristo, o sea el Cristo individual e histórico y el Cristo (Hombre-Dios) eterno. Por lo mismo, nuestro autor volverá a incidir en su tesis en las contradicciones que estarían recorriendo el sistema metafísico solovieviano, en particular, la contradicción que vendría a existir entre el hombre-Dios eterno y la Sophia perfecta concebidos ambos como potencias y posibilidades a las que no les sería necesario realizarse en acto y que estarían correspondiéndose con la doctrina de Dios del teósofo ruso, por un lado y, por otro, un hombre-Dios y una Sophia que devienen y cuya única forma de devenir sería la de transformarse en los actos temporales e históricos de una voluntad libre.

iii.- El Ateísmo

En 1931 Kojève escribe un ensayo en el que se ocupará de seguir el hilo de las contradicciones detectadas en la metafísica religiosa de Soloviev. El título de ese ensayo «El Ateísmo» es ya en sí mismo revelador. Y es que superar las contradicciones de la metafísica religiosa de Soloviev estaría implicando tener que dar con un sustituto de Dios que fuera el resultado libre de la acción histórica humana. En «El Ateísmo» el estudio del hombre como candidato a encarnar esa sustitución va a pasar a primer plano,

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, 167.

más en concreto, va a hacerlo la relación del Hombre con Dios y las posibles actitudes existenciales del primero respecto del segundo. El concepto de Dios del que nuestro autor se valdrá para analizar dicha relación va a ser el de un Dios al que va a entender como lo otro. Dios en la obra de Kojève «El Ateísmo» será, en este sentido, «Todo lo que es Otro, cualquier cosa que que no es ni el hombre ni el mundo, ni tampoco es de este mundo»¹⁰⁷. El ateísmo será pues la actitud que responde negativamente a la pregunta acerca de si «cosa cualquiera» existe fuera de la realidad, es decir, fuera del conjunto que forman el hombre y el mundo. Sólo que esa negación de Dios no significaría que Kojève esté optando por una actitud nihilista, ni tampoco por una suerte de teología negativa. Y es que la religión atea kojéviana estaría presuponiendo la existencia de la religión teísta para luego contraponerse a ella:

¿El ateo niega la existencia de Dios? Sí, pero esto no significa que el ateo entienda que Dios es una nada a la que no puede aplicarse el concepto de existencia: no dice que Dios es el No-Ser, en cuyo caso nos encontraríamos simplemente ante una forma específica de teísmo (nota: con «teísmo» entiendo aquí lo opuesto del ateísmo, la afirmación de que Dios es algo») en el que se afirma que Dios tiene una única cualidad, esto es, la ausencia del Ser (nota: todo lo dicho es aplicable, a mi parecer, al Uno de Plotino). Objetivamente esto significa que Dios es algo radicalmente diferente de todo lo que pueda decirse que es esto o aquello. De Dios lo único que puede decirse es que es algo y no la nada, que es, y basta. Objetivamente, de esta manera, todo se reduce a la negación de la posibilidad de conocer los atributos de Dios por cuanto que se concibe el hecho, pero no la forma de su existencia (de su ser).¹⁰⁸

De la cita de arriba Kojève estaría extrayendo tres posibles actitudes respecto de Dios:

1. La actitud de la teología negativa: se sabe que Dios es, pero no qué o lo que es. Sólo que como al mismo tiempo se sabe qué o lo que es la existencia no divina, se estaría sabiendo también lo que Dios no es. Para Kojève esta actitud no podría ser considerada una forma de ateísmo.
2. La actitud según la cual ni siquiera podría saberse lo que Dios no es porque Dios sería incognoscible y no podría hablarse de él. Esta actitud no estaría excluyendo la existencia de Dios porque no consideraría a Dios una nada o un no-ser. Al contrario, podrían demostrarse hacia él sensaciones y sentimientos no cognitivos como el amor, así que tampoco sería esta la actitud atea que Kojève estaría buscando definir.
3. La actitud más radical de las tres que estaría excluyendo que pudiera darse una relación entre el hombre y Dios, salvo en formas particulares (la beatitud, el éxtasis místico, la fe, formas) por definición ajenas a cualquier forma de conocimiento y diferentes de las relaciones que pudieran darse entre el hombre y todo lo que no es Dios. Según esta actitud, el hombre sabría que existiría una relación, la relación que el mismo mantendría con Dios que sería distinta a cualquier otra relación que mantendría con el resto de entes.

A partir de estas tres posibles actitudes del hombre respecto de Dios, Kojève identifica estos tres elementos.

1. El hombre considerado en el mundo.
2. Lo que en el mundo no es el hombre.

¹⁰⁷ *Ibid*, 190.

¹⁰⁸ *Ibid*, 191.

3. Lo que no es el hombre ni el mundo y, en consecuencia, se encuentra fuera del «mundo que implica al hombre».¹⁰⁹

La cuestión del ateísmo kojéviano estaría afectando a este tercer elemento y en función de ella, las actitudes teísta y atea podrían ser definidas como siguen:

1. La actitud teísta sería aquella para la cual fuera del mundo que implica al hombre existiría algo que podría ser algo o cualquier cosa.
2. La actitud atea sería, por su parte, sería aquella para la que fuera del mundo que implica al hombre no habría nada.

Ambas actitudes estarían poniendo al hombre en relación con un afuera que no sería ni el mundo ni el hombre en el mundo. Y es que tanto en la actitud atea como en la teísta al hombre se le estaría colocando en una vía que conduciría hacia un «afuera del mundo». A esta vía Kojève va a llamarla «vía hacia Dios»¹¹⁰. En el caso de la actitud atea esta vía le estaría llevando al hombre a la nada, en vez de a ese algo o cualquier cosa que para el teísta sería Dios, pero la vía no dejaría de ser la misma por ello. La proyección a través de esa vía hacia un afuera del mundo sería en sí misma ya un fenómeno específicamente religioso, un fenómeno que habría sido común a todos los hombres. Independientemente de que la «vía hacia Dios» estuviese conduciendo al hombre a ese algo que es Dios o a la nada, esa vía no sería otra que la ofrecida por la religión que, en tanto tal, sería una vía característicamente humana que estaría haciendo del hombre un ser «primariamente religioso».¹¹¹

Esa vía universal hacia un «afuera del mundo», origen de la religión, estaría surgiendo de la angustia que el hombre siente hacia lo que percibe como extraño a su mundo. Un sentimiento que brotaría de lo que Kojève llama «la paradoja de la presencia». Esta paradoja es la que habría hecho posible que el hombre pudiera entrar en relación con algo que, siendo esencialmente ajeno a su mundo, habría sido percibido por él como algo que estaría dándose en ese mundo. Y es que, al hombre, en un cierto momento, le habría venido dada la presencia de algo no dado en ese su mundo dado, esa paradójica presencia no siendo sino la de la conciencia de su propia muerte. La paradoja residiría en que cada hombre estaría dándose a sí mismo en el mundo, esto es, estaría haciéndose consciente de su presencia, al hacerse consciente justamente de que un día «será no dado»¹¹². Y el hecho de que el hombre esté tomando así conciencia de sí mismo como conciencia de su propia muerte y de su propia finitud estaría implicando que la autoconciencia humana fuese inseparable de la conciencia de la propia mortalidad. La conciencia de la muerte sería, pues, lo que, al cabo, estaría humanizando al hombre. Uno de los puntos centrales del ensayo de Kojève «El Ateísmo» será esta propuesta de humanización del hombre. Y será sobre esta propuesta sobre la que Kojève construirá la antropología que más tarde desarrollará en su seminario sobre Hegel. La conciencia de la propia muerte se plasmaría, para más señas, en el hecho irreductible de la libre posibilidad del suicidio. Siendo consciente de que podría optar por darse su propia muerte, el hombre habría comprendido también que podría no hacerlo y esto le habría hecho poder descubrir la diferencia entre el propio ser -finito, por definición- y la nada (atea) o el algo (teísta) a los que pasaría si se suicidara. Kojève no estaría diciendo con esto que el hombre tuviera

¹⁰⁹ *Ibid.*, 192.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Filoni, 193.

que suicidarse para ser libre, puesto que el suicidio, siendo la realización de la libertad, sería «por este mismo motivo, la aniquilación de ésta»¹¹³. No, lo que Kojève estaría sosteniendo es que a través de la posibilidad del suicidio el hombre en el mundo habría adquirido conciencia del hecho fundamental e irreductible de que sería libre en su finitud y finito en su libertad. De aquí, la convicción de Kojève, que habría mantenido a lo largo de toda su trayectoria filosófica, de que la libertad del hombre sería un hecho, un dato incontestable e intuitivo que la filosofía tendría que asumir como premisa.

Viéndose determinadas tanto la actitud atea como la religiosa por un afuera del mundo, tendríamos entonces que teísta propiamente para Kojève no sería sino el que vive en la certeza de que va a continuar viviendo después de su muerte en un algo que estaría fuera del mundo y que sería Dios, mientras que ateo sería el que vive en la certeza de que una vez acabada su vida no habrá nada. A diferencia del teísta, el ateo estaría viviendo su finitud como el acontecimiento decisivo de su propia vida siendo consciente como sería de su libertad para convocar en cualquier momento esa finitud a través del suicidio. Aunque aún no del todo en su ensayo «El Ateísmo», hombre en sentido estricto acabará siendo para Kojève el individuo ateo y libre, libre en tanto ateo y ateo en tanto libre.

Vemos pues cómo «La tendencia a atribuir al hombre una libertad, una independencia y una importancia como ningún otro pensador lo había hecho» que adscribía a Soloviev, la hace Kojève ahora suya en la respuesta que en «El Ateísmo» da a la cuestión de las actitudes del hombre respecto de Dios. Teísta o ateo, el hombre estaría tomando conciencia de sí mismo, vale decir, estaría dándose a sí mismo y volviéndose presente para sí, desde un afuera y desde un exterior no dados. La antropología que estaría desprendiéndose de «El Ateísmo» estaría concediendo un papel fundamental a la referida intuición teísta de la «vía hacia Dios». En sus lecciones hegelianas Kojève volverá sobre este aspecto y le dará un sesgo diferente sirviéndose de una noción que cambiará el sentido de su antropología. Y así, la nada que en 1931 en «El Ateísmo» se situaba en un «afuera del mundo» pasará entre 1933 y 1939 a situarse en el centro de éste a través de la noción de lucha de puro prestigio en pos del reconocimiento.

iv.- La totalidad: la correspondencia con Kandinsky

En los años 30 del pasado siglo Kojève explotará fructíferamente las vetas que su tesis sobre Soloviev había abierto. Acabamos de ver más arriba cómo y en qué dirección Kojève reelabora en «El Ateísmo» el concepto de Dios y su relación con el hombre. En lo que concierne al concepto de lo «Inexistente» sobre el que tan intensamente había trabajado en los años 20, Kojève se esforzará ahora por superar la indeterminación de la aperccepción estética en que dicho concepto había quedado confinado. Y lo hará en dos direcciones. Por un lado, ocupándose de las ciencias físicas y las matemáticas y, por otro, prosiguiendo sus reflexiones sobre la naturaleza de la obra de arte.

Las ciencias físicas y matemáticas estaban abriendo en los años treinta una importante brecha en la determinación causal de los fenómenos a cargo de las ciencias clásicas. A partir de los descubrimientos realizados en física cuántica por Bohr, Dirac, Heisenberg y Schrödinger la realidad objetiva no podía ser ya concebida según los criterios de un mecanicismo causal e hipotético, sino que se hacía necesario introducir factores de probabilidad y estadísticos que sólo las ciencias matemáticas podían aportar. Kojève se acercará a la realidad del mundo físico a través de un estudio consistente y concienzudo de las innovaciones que en las ciencias de su tiempo se estaban produciendo. Ahora bien, ya hemos visto

¹¹³ *Ibid*, 193-194.

más arriba cómo la idea pura de la que el concepto de lo In-existente trataba de dar cuenta no podía quedar reducida a la realidad objetiva del mundo físico.

Con el objetivo de revelar en su totalidad determinable la idea pura evitando caer en ningún positivismo empirista Kojève reflexionará, como ya lo hiciera durante su estancia en Roma sólo que estimulado ahora además por el intercambio epistolar con su tío Vassily Kandinsky, sobre el estatuto de la obra de arte.

¿Cómo determinar el pensamiento puro y darle un contenido discursivo y no solamente «inteligible»? ¿Cómo abarcar la unitotalidad dentro del pensamiento mismo cuyo concepto hasta ese momento no había sido sino lo In-existente? ¿Cómo pasar de la determinación finita del cogito a la determinación absoluta del sí mismo admitiendo a su vez la falta de fundamento positivo de éste? ¿Cómo, dicho de otra forma-, pensarse a sí mismo Dios y, por ello mismo, ser absolutamente no-religioso (puesto que Dios no cree en Dios)?¹¹⁴

Las de arriba son preguntas que uno de sus biógrafos, Dominique Auffret, atribuye a Kojève y que, según este autor, estarían subyaciendo al problema aparentemente insoluble al que filosofía y arte estarían todavía enfrentándose en el Kojève de 1929, a saber: expresar la idea pura que sería tanto como:

[...] expresar no solamente los diferentes aspectos del mundo en sí mismo –que sería la totalidad de todos esos aspectos (el todo)– pero esto, en realidad, no es posible: en filosofía estos intentos constriñen al silencio (místico) y en pintura a los cuadros negros. No se trataría ya de superar dialécticamente una forma cualquiera de pintura, sino la pintura misma como tal. En la comprensión absoluta, no hay ya diferenciación: filosofía, arte, etc. Ahí no hay más que un silencio «total», «negro» e «inteligible».¹¹⁵

En 1929 los intentos de expresar la idea pura parecían, como se ve, estar abocando a Kojève a ese «Absoluto en el que todas las vacas son negras» que Hegel reprochaba a Schelling.¹¹⁶

Aun así, Kojève se resistía ya en 1929 a admitir el «idealismo subjetivo» y no renunciaba a que en el arte pudiese darse un «realismo» objetivo de tipo platónico. Debería darse, para ello, con una esencia estética objetiva de la que el artista estaría realizando su manifestación procediendo de lo más empírico a lo más ideal. El arte en general, al contrario que el arte moderno de la fotografía, por ejemplo, jamás habría sido completamente figurativo. La contribución artística de su tío Kandinsky habría consistido justamente en haber propiciado el abandono de la ilusión, presente aún en los pintores figurativos, de que la obra de arte esté remitiendo a «la sensibilidad particular de la subjetividad vivida»¹¹⁷. En la pintura de su tío Kandinsky la desrealización del objeto estaría haciéndose para Kojève consciente pasando a convertirse en el objetivo mismo de la obra de arte. A esta des-realización creativa habría llegado Kandinsky progresivamente no siendo sino en sus últimos cuadros cuando la habría alcanzado verdaderamente:

Hasta ahora tus cuadros... no interpretaban la totalidad (estaban provistos de centro, parte superior y parte inferior etc.)... Repito que no había ni necesidad ni razón válida para rechazar lo figurativo... Con tus últimos cuadros no sucede lo mismo... Me impactó la falta de unidad de ese

¹¹⁴ Auffret, 206.

¹¹⁵ *Ibid*, 207.

¹¹⁶ *Ibid*, 208.

¹¹⁷ *Ibid*.

cuadro: el centro está ausente, los límites son absolutamente fortuitos y, sin embargo, si se los liga unos a otros, los diferentes elementos del cuadro cobran una significación... Realmente, son tan infinitos como el mundo cuyos aspectos estéticos reflejan. Y puesto que son infinitos no pueden tener un centro o, lo que viene a ser similar, cada punto del cuadro se convierte en centro...: son ya los aspectos de la totalidad.¹¹⁸

Kandisky le ofrece pues a Kojève el medio para llegar a una determinación efectiva de la idea pura, incompatible con la indeterminación de lo absoluto, la referida determinación surgiendo del fondo de la creatividad artística. Habría una potencia en lo real que estaría traduciendo la autodeterminación de la idea, que estaría confiriendo existencia efectiva, diferenciada, a lo In-existente, es decir, a lo que estaría yendo más allá del objeto. Habría, esto es, algo más aparte del arte de lo In-existente y esto sería lo In-existente realizándose en el arte. El hecho de que Kojève se niegue a llamar pintura abstracta a la pintura de Kandinsky estaría correspondiéndose con su intuición profunda de estar ante una pintura que no sería en absoluto abstracta sino la más concreta posible. Con su tío la pintura estaría alcanzando su propia idea, pues ella misma vendría a ser su desrealización, su tránsito hacia la libertad de una imaginación sin objeto y plenamente consciente de su esencia en el plano de la teoría y de la creación.

Que en 1931 Kojève emplee la expresión «pintura sin objeto»¹¹⁹ parece indicar que ya no piensa que el todo sea indeterminable o impensable. Mientras que con anterioridad a esa fecha lo In-existente era una especie de «nómeno» de la conciencia o cosa en sí kantianas esencialmente indeterminables¹²⁰, el concepto sin objeto que Kojève estaría descubriendo en la pintura de su tío en 1931 vendría a ser la fuente del pensamiento concreto de todo, esto es, la fuente de la categorización de la idea pura. Quedaría por hacer el programa ontológico que este descubrimiento estaría reclamando. Las fenomenologías de Husserl y Heidegger estarían dando prueba de esa urgencia ontológica en la filosofía de la época.¹²¹ Un anticipo de esa problemática ontológica habría aparecido en un artículo de Kojève de 1936 titulado «Porque Concreto» redactado por nuestro autor tras numerosas conversaciones con su tío. En «Porqué Concreto» Kojève sostiene que, por una suerte de paradoja, la revolución pictórica que habría tenido lugar en 1910 había hecho que Kandinsky transitara de la pintura abstracta figurativa que le habría precedido a la pintura concreta objetiva. Y para entender lo que Kojève estaría significando con el término «concreto» nada mejor que dejarle hablar:

Cuando el artista produce una obra figurativa, reproduce en una imagen subjetiva y abstracta la objetividad concreta que no depende de él. Por el contrario, una pintura no figurativa es un objeto concreto creado por el mismo artista. Ahora bien, el artista no puede más que reproducir un fragmento del mundo donde vive: ningún cuadro figurativo puede reproducir el universo real por entero y los límites espaciales del cuadro son siempre un corte arbitrario del mundo que se representa. El cuadro no figurativo, en cambio, (artísticamente «logrado») no es un fragmento sino un todo: los límites del cuadro son los del objeto mismo. La pintura concreta y objetiva inaugurada por Kandinsky podría también ser definida como una pintura total por oposición a la pintura abstracta y subjetiva necesariamente fragmentaria.¹²²

¹¹⁸ *Ibid.*, 208-209.

¹¹⁹ Auffret, *La Philosophie, l'État*, 210.

¹²⁰ *Ibid.*, 206

¹²¹ *Ibid.*, 210.

¹²² *Ibid.*, 210-211.

Refiriendo lo real concreto a la totalidad, Kojève estaría propiciando una reasunción del objeto a cargo de la totalidad, que estaría perdiendo así su anterior carencia del mismo. El objeto reencontrado lo estaría siendo así en una objetividad concreta y no en la supuesta objetividad, en realidad fragmentaria y subjetiva, a la que tradicionalmente se la habría intentado constreñir.

No por casualidad 1936 será el año en que lo In-existente dejará de formar parte definitivamente del repertorio conceptual y terminológico kojéviano toda vez que lo In-existente» habrá recibido la determinación positiva de la que carecía desde que Kojève acuñó el término en los años veinte. Para el pensamiento de nuestro autor surgirá ahora la posibilidad de concebir un sujeto creador que dé cuenta de una totalidad objetiva concreta y, viceversa, la de una totalidad objetiva concreta que dé cuenta de ese sujeto creador. El sujeto opuesto al objeto, subjetivo siempre en sí mismo a la vez que a sus propios ojos, va a ser filosóficamente superado en cada una de sus identificaciones abstractas con el objeto finito. El objeto finito, por su parte, será abolido a favor del objeto total, que incluirá en sí mismo la nueva subjetividad como fundamento de su In-existencia o de su imposible positividad sin negatividad.¹²³ A través de las reflexiones que le suscitan los cuadros de su tío en los que Kojève ve a la pintura alcanzando su idea a través de su propia desrealización consciente y creativa, el pensamiento kojéviano contará a partir de la segunda mitad de los años 30 en su acerbo conceptual con una subjetividad creadora y autoconsciente capaz de determinar la totalidad sin que la objetividad de ésta se pierda en el camino.

v.- El seminario sobre Hegel, una cierta filosofía de la Historia

En su seminario sobre Hegel Kojève parece optar por interpretar el «Espíritu» hegeliano como una especie de variante de ese objeto total que intuye en las composiciones pictóricas de su tío. Y así, a esa totalidad que sería el espíritu hegeliano la estarían integrando dos aspectos. Un aspecto vendría dado por la naturaleza, por lo empíricamente dado, el ser, el espacio o, si se quiere, el «topos» tanto social como biológico, aspectos todos estos que designados como «objeto» o «realidad» tendrían como rasgo distintivo su inmediatez. El segundo aspecto de esa totalidad lo constituiría, por su parte, todo lo no dado empíricamente, vale decir, la nada o negatividad hegeliana. Designado como «concepto» o «sujeto», este segundo aspecto sería el que estaría permitiendo que, a través de la mediación del lenguaje o discurso subjetivo, el objeto cambie y se haga diferente sin perder al mismo tiempo su identidad. Una totalidad o espíritu como el descrito, integrando simultáneamente el aspecto subjetivo y objetivo, lo ignoraría todo sobre sí mismo al principio. Al menos en sus comienzos, ese espíritu no estaría sabiendo lo que es -y, por no saber, no sabría ni siquiera si es. Kojève va a asignar a la historia humana entendida como ese mismo espíritu o totalidad, sólo, que en devenir, la misión de revelarse progresivamente como totalidad objetiva del ser. La Historia no sería pues para nuestro autor sino el proceso temporal en y por el cual la totalidad del ser como espíritu devenido se habría revelado a sí misma.

Kojève va a comparar esa totalidad con un anillo de oro simultáneamente formado por una pieza circular en oro y por el agujero en su centro rodeado por la pieza metálica. Sin el agujero la pieza metálica —el objeto o realidad idénticos a sí mismos— carecería de discurso y no rebasaría jamás su silente mutismo. El agujero —el concepto o sujeto—, por su parte, sin la pieza de metal que lo estaría circundando sencillamente no existiría, no sería nada, o de existir, existiría como no-ser, esto es, como pura negatividad incapaz de objetivarse.¹²⁴

¹²³ Auffret, 211.

¹²⁴ Kojève, *Introduction*, 244.

La Historia en tanto ese proceso de revelación de un objeto total que estaría integrando el Ser-objeto –y el ser que habla del Ser-sujeto o concepto– se realizaría en dos tiempos. En un primer momento la Historia habría comenzado gracias a la oposición dialéctica en que habrían sido traídos los dos aspectos de la totalidad. Kojève estaría situando en esta primigenia oposición entre sujeto y objeto tanto el origen del hombre, como el de la historia de éste y la construcción de un discurso y lenguaje propiamente humanos. En un segundo momento, sujeto y objeto habrían ido adecuándose dialécticamente uno a otro hasta su concordancia final, momento en el cual- la realidad hecha concepto y el concepto realidad- el Espíritu habría llegado a conocerse absolutamente, esto es, a reconocerse en tanto concepto como totalidad objetiva y concreta que es.

El Hombre, buscando satisfacer un deseo específicamente humano, habría sido el agente encargado de poner objeto y sujeto en oposición dialéctica primero y de ir adecuándolos dialécticamente después. Y este mismo Hombre habría llevado a cabo este proceso revelador de la totalidad, por un lado, destruyendo y convirtiendo en pasado los objetos mediante su acción y por otro, extrayendo simultáneamente palabras-conceptos de esa realidad empírica vuelta pasado de resultados de su acción. El Hombre sería pues el soporte de las palabras con sentido que, mediante su acción, habría ido sustrayendo a la realidad empírica, al ser aquí y ahora, a su «topos» originario y ese mismo Hombre habría encarnado el discurso o logos o, si se quiere, el concepto, todo el tiempo que hubiese durado la inadecuación, el desajuste, o si se quiere, el error entre objeto y sujeto. «Y si la Historia es ciertamente la historia de los errores humanos» llega a decir Kojève en su seminario sobre Hegel, «quizá el Hombre no sea otra cosa que un error de la naturaleza que por azar (¿libertad?) no ha sido inmediatamente eliminado».¹²⁵

Para Kojève lector de Hegel el discurso como tal puede obedecer a dos modalidades de conocimiento, la contemplativa y la que estaría derivándose de la acción humana. La primera modalidad del discurso correspondería a la ciencia en sentido vulgar o cognitivo, una ciencia en la que estaría confiriéndose la primacía al objeto contemplado¹²⁶. La segunda modalidad la hace corresponder Kojève con el deseo humano y vendría determinada por la oposición entre sujeto que desea y objeto deseado. La acción que esta última oposición desencadena en el sujeto y la satisfacción que éste obtiene destruyendo y haciendo suyo el objeto de su deseo, se encontrarían en el origen de una certeza o sentimiento de sí que sería la base animal de toda autoconciencia humana. Y así, en la frase de Descartes «Pienso, luego existo» el yo del sujeto sería lo que estaría correspondiéndose con el deseo, mientras que el «pienso» lo estaría haciendo con la contemplación¹²⁷. La modalidad contemplativa de conocimiento se vería, en último término, subordinada a la que se derivaría del deseo. No de cualquier deseo, sin embargo. La certeza de sí resultado de la satisfacción de un deseo animal no sería capaz por sí misma de dejar atrás el ámbito del ser o del objeto, la satisfacción del deseo viéndose en ese ámbito condenada a repetirse de manera idéntica cada vez que la urgencia del deseo retorne en el tiempo cíclico característico de la evolución animal. El deseo humano estaría respondiendo, en cambio, a otros parámetros. Como el animal, el deseo humano estaría haciéndose sentir a través de la presencia de una ausencia, sólo que esta ausencia no vendría a colmarla en ese deseo ningún objeto sino justamente otro deseo. Deseo humano sería aquel que vendría a encontrar satisfacción no en algo que existe sino en algo cuya esencia consistiría en no existir, es decir, en otro deseo, deseo humano sería, por consiguiente, el deseo de ser deseado, el deseo de ser reconocido por otro deseo. Pero deseo humano sería igualmente para Kojève el que estaría llevando

¹²⁵ *Ibid*, 432.

¹²⁶ *Ibid*, 11.

¹²⁷ *Ibid*, 165-168.

a su portador a estar dispuesto a renunciar a su ser con tal de ser deseado o reconocido por algo que en esencia tampoco sería. A diferencia del deseo animal, el deseo humano de reconocimiento sería pues un deseo que estaría sumiendo al Hombre en un estado de inquietud que le impediría volver al presente anterior a la irrupción del deseo. «Cuándo el Hombre deja atrás el Ser» nos dice Kojève, «no hay sino una nada saltando en el vacío, desaparece. Viviendo humanamente, o sea activamente, el Hombre no es sino una nada que vacía en el Ser. Y este aniquilamiento transcurre en un tiempo verdadero (histórico) en función de un futuro verdadero (aún inexistente). El tiempo es la nada que se mantiene en el Ser destruyéndolo.»¹²⁸ El deseo de reconocimiento, a diferencia del animal, se instalaría en forma de futuro en los vacíos que ese deseo habría ido abriendo en el Ser, dando lugar así a cambios esenciales en la realidad empírica, a un «antes» y un «después» no idénticos y esencialmente diferentes. El deseo humano de reconocimiento sería, por lo tanto, el que funda un tiempo histórico guiado por proyectos que, una vez realizados, serán los encargados de hacer que futuro y realidad empírica, sujeto y objeto, deseo y satisfacción, se correspondan. Sólo un deseo como el humano de reconocimiento explicaría el hecho que de un olivo de la Grecia de Pericles pueda decirse que es idéntico a un olivo de nuestros días y no pueda hacerse lo mismo respecto de la Grecia de Pericles y la contemporánea, la primera en relación con la segunda no siendo sino un pasado que no volverá y ésta respecto a aquella «un futuro que no habría sido nunca un pasado».¹²⁹

La negación del propio ser, la renuncia al instinto de conservación, el riesgo de la propia vida que serían consustanciales al deseo humano de reconocimiento serían imperativos para la humanización del hombre, la lucha a muerte entre dos deseos rivales de reconocimiento no siendo sino el requisito indispensable para que la humanización del animal homo sapiens pueda tener lugar. Vencedor de esa lucha será el rival que se muestre capaz de objetivar en el mundo su negatividad, su disposición a negarse a sí mismo hasta la muerte con tal de ser reconocido por el otro, la asunción de ese riesgo constituyéndole en tanto Amo. Derrotado en la lucha, por el contrario, resultará aquel de los rivales que opte por aferrarse a su ser y se rinda por miedo a perder éste. Es el esclavo. Imprescindible, en cualquiera de los casos, sería que la lucha finalizase con los dos combatientes con vida pues, de lo contrario, la dialéctica histórica entre amo y esclavo carecería de base objetiva natural para iniciar su marcha, o, dicho de otra forma, al espíritu en devenir le estaría siendo arrebatado el ser que negar conservándolo sobre el que iría a basar su humanidad. Recién concluida la lucha, espíritu propiamente humano sólo sería el del Amo, la humanidad de éste siendo el exclusivo resultado de su reconocimiento por parte del esclavo. Suprimiendo la esencia o autonomía de su rival sin suprimir la vida animal de éste, el Amo habría negado al esclavo dialécticamente.

Con todo, esa primera forma social de la Historia que habría sido la relación amo- esclavo, es decir, la esclavitud, no dejaría de presentar unas limitaciones que demostrarían, al cabo, ser trágicas para el Amo. Y es que el reconocimiento que a éste se le estaría dispensando lo sería de la conciencia no-esencial del esclavo, quien estaría colocando la esencia de su propia conciencia en la del amo que lo somete. El reconocimiento de una conciencia así no puede en ningún caso satisfacer a ese amo, puesto que ese reconocimiento equivaldría a reconocerse a sí mismo con la misma y pre-humana inmediatez de antes de la lucha y no mediatamente a través de otra conciencia igual de esencial que la suya. El reconocimiento, sin embargo, que al amo pudieran estar brindándole otras conciencias igual de esenciales que la suya y de las que otros amos serían portadores, estaría presentando también un inconveniente, a saber: el de que

¹²⁸ *Ibid*, 90.

¹²⁹ *Ibid*, 371.

ese reconocimiento estaría refiriéndose a lo que los amos comparten de idéntico entre ellos, es decir, a su capacidad de sacrificar su vida por la polis, esto es, a una faceta de combatientes que sería siempre igual a sí misma y que sólo sería capaz de recoger el aspecto universal que los estaría convirtiendo en miembros de la Ciudad. Lo que los estaría diferenciando a unos de otros, su particularidad, su cualidad de padres, hermanos, miembros de una familia, ámbito de lo privado y del ser y lo biológico por excelencia, estaría quedando desterrado de cualquier acceso a lo público y percibido como amenaza criminal a eliminar. En la medida en que un Estado aspire a garantizarse su supervivencia en un mundo que sólo reconoce un único tipo de acción histórica –la guerra o la lucha a muerte– las familias en el seno de dicho Estado serán contempladas únicamente como fuente de provisión de reclutas para un combate a muerte que será siempre idéntico a sí mismo. Pues bien, este dualismo trágico entre lo universal y lo particular y su dialéctica imposible es él que se habría encontrado en el origen de la desaparición de las sociedades esclavistas de la antigüedad, sociedades que se habrían desmoronado por sí solas, sin necesidad ninguna de lucha bajo el peso de esa su trágica contradicción. En esas sociedades asimismo la relación del Amo con la naturaleza se habría presentado mediada por el esclavo, que es el que se habría encargado de transformar dicha naturaleza para que el amo procediera a consumirla. Limitándose éste a gozar de los productos acabados que a su disposición estaría poniendo el esclavo, la relación del amo con esos productos no rebasaría la inmediatez de la satisfacción animal, el carácter efímero de la cual estaría imposibilitando al amo ocioso y guerrero crear un mundo con visos de permanencia.

Si nos tomamos ahora la molestia de volver al momento de la lucha en que, según Kojève, se decanta la derrota de uno de los rivales nos daremos cuenta de que la angustia ante la inminencia de una muerte violenta sentida por el eventual perdedor no habría hecho sino proyectar hacia dentro de ese rival la misma negatividad que, proyectada hacia fuera, se objetivaba en la victoria del amo por medio de su reconocimiento. Y así, la angustia frente a la muerte, en tanto reverso de la negatividad exteriormente objetivada por el Amo, estaría disolviendo radicalmente la inmediatez de la conciencia¹³⁰ que antes de la lucha habría sentido el rival vencido, transformando esa conciencia, de objeto que era, en pura negatividad interior y en germen potencial de una autoconciencia humana. Desde ese momento el problema para el rival esclavizado habría consistido en cómo arreglárselas para objetivar o, si se quiere, actualizar en el mundo de afuera, esa su angustia ante la muerte a manos del amo. Pues bien, de manera análoga a cómo el riesgo de la propia vida libraba al amo de la tiranía del ser y lo humanizaba, el trabajo estaría haciendo lo propio con el esclavo y lo estaría haciendo, forzando a éste a través de los servicios para con el amo a renunciar a su instinto natural de conservación. Trabajando y creando a través de sus servicios un mundo para el amo, el esclavo vendría a realizar en los productos por él creados la objetivación hacia fuera de su propia subjetividad angustiada. Y a través de esa objetivación de su angustia en el mundo por medio del trabajo, al esclavo le sería dado recobrar gradualmente la esencia de su conciencia del depósito del reconocimiento unilateral del amo en que la había colocado. En abierto contraste con las instituciones presididas por la existencia del amo ocioso, recorridas, como hemos visto, por una contradicción de carácter trágico, la dialéctica histórica que va a tener como protagonista al esclavo trabajador demostrará poseer un alcance institucional incomparablemente mayor. En primer lugar, porque la citada dialéctica estaría respondiendo a la búsqueda que el esclavo habría emprendido de su propio auto-reconocimiento. En efecto, habiendo sido reconocido ya el otro polo dialéctico representado por el amo, el auto-reconocimiento del esclavo estaría dirigiéndose hacia la recuperación de la parte de reconocimiento que le estaría correspondiendo y de la que la conciencia del amo se habría

¹³⁰ *Ibid*, 175.

apropiado o erigido en depositaria. En segundo lugar, porque, a través del trabajo y de los servicios que presta al amo, el esclavo estaría en condiciones de crear un mundo artificial, pero igual de permanente y real que el de la naturaleza y, en tercer lugar, porque la imposible síntesis entre lo particular y lo universal que habría caracterizado al extinto mundo pagano de los amos guerreros y ociosos se habría hecho ahora posible en un mundo en el más allá en la noción cristiana de individualidad, noción que vendría a reflejar el acceso a la objetivación histórica que a la particularidad del esclavo se le habría abierto gracias al trabajo.¹³¹

El trabajo sería pues la forma que la negatividad humana habría adoptado en un marco histórico eminentemente cristiano y que, dirigida por el deseo de (auto) reconocimiento del esclavo, habría ido operando cambios sustanciales en el mundo empírico real y conceptualizando éste en un mundo técnico o histórico-cultural a través del filtro del recuerdo y de la tradición¹³² entendidos estos como la memoria de las acciones llevadas a cabo por el esclavo. En un juego de acciones, transformaciones del mundo a cargo de aquellas y sucesivas tomas de conciencia de unos desajustes entre sujeto y objeto que habrían ido haciéndose progresivamente menores, el trabajo humano habría ido aproximando los dos polos dialécticos constituidos por concepto subjetivo, de un lado, y realidad objetiva, de otro. Y ese juego habría durado lo que la adecuación final de ambos polos hubiera tardado en producirse. Una vez producida esa adecuación, no existiendo ya esos desajustes, el discurso humano y el ser humano que a ese discurso le servía de soporte carecerían de razón de ser; la historia entonces, tal y como la estaría entendiendo Kojève lector de Hegel, habría alcanzado su fin e igualmente lo habría hecho el hombre, a menos que a éste, tal y como estarían ejemplificando determinadas sociedades como la japonesa, aún le fuese dado seguir oponiendo concepto y objeto por medio de oposiciones formales sofisticadamente ritualizadas y que, como tales, habrían dejado de referirse a contenido social e histórico alguno y de implicar, asimismo, el riesgo de la propia vida que a dicho contenido necesariamente le acompañaba.¹³³

Pero esto, si acaso, sólo sería posible en un mundo ya post-histórico, esto es, en un mundo en el que la realización de la idea cristiana secularizada por el intelectual se habría hecho previamente posible gracias a que el esclavo devenido burgués –trabajador se habría convertido en revolucionario para deshacerse del último y más tenaz resto de esclavitud. Es entonces cuando habría podido verse a ese burgués-trabajador entregarse a una lucha a muerte que lejos de serlo contra ningún amo exterior lo habría sido contra uno interior, a saber: contra el dios cristiano empeñado en impedir que se tome completa conciencia de uno mismo a través de la asunción de la propia mortalidad y finitud. Y el momento histórico en que ese esclavo-burgués en tanto revolucionario habría logrado hacer suya una libertad pura subjetiva que previamente se habría encargado de propagar la razón de los ilustrados, no habría sido otro que el de la Revolución Francesa. Sólo que la realización de esa libertad pura –análogamente¹³⁴ a lo que nuestro autor afirmaba acerca de la realización de la libertad contenida en el suicidio en su libro «El Ateísmo»– estaría implicando para Kojève la aniquilación de esa misma libertad, «La libertad «absoluta» es una nada, no es, a ello se debe que su «realización» o revelación no sea sino muerte y nada [...] El terror no es, de hecho, sino el suicidio de la sociedad misma»¹³⁵. Y así,

¹³¹ *Ibid*, 176.

¹³² *Ibid*, 504.

¹³³ *Ibid*, 437.

¹³⁴ Véanse pp. 62-63 de esta tesis.

¹³⁵ Kojève, *Introduction*, 143-144.

si en una primera fase de la revolución cada individuo aislado es reenviado a la muerte fría y anodina desencadenada por la libertad pura subjetiva de su capricho, libertad negadora de la universalidad del Estado y de la voluntad general, en una segunda fase la sabiduría del gobierno se habría encargado de corregir esa tendencia aniquiladora de la libertad, oponiendo de manera igualmente absoluta la dictadura real del terror a lo abstracto de las libertades particulares. El gobierno del Estado estaría así apuntando a la eliminación de las realidades biológicas que serían el último soporte de esas libertades abstractas. Con la vista puesta en la realización de una libertad real concreta, las conciencias particulares habrían sido aniquiladas por cuenta de ese gobierno sabio que les habría enseñado así a renunciar a la separación cuerpo— alma que el cristianismo habría elaborado y a realizarse en cuerpo y alma de una manera parcial y limitada en el mundo real empírico de un Estado post-revolucionario.

En su seminario sobre Hegel Kojève sitúa al filósofo alemán en el punto final de una deducción a posteriori de la totalidad del ser, esa deducción no siendo a su juicio sino «La Fenomenología del Espíritu» del pensador de Stuttgart. La Historia que desde ese punto de vista privilegiado Hegel habría deducido, sin embargo, estaría correspondiéndose más con la de una historia de la filosofía que con la del hombre histórico de carne y hueso, ya que esa deducción hegeliana habría adoptado como punto de partida una idea de saber que estaría dando por hecho la existencia de una autoconciencia en perpetua expansión, autoconciencia que no sería otra que la del hombre - filósofo. Pero para Kojève, nada estaría autorizando a dar por supuesta la existencia de una tal autoconciencia. Y es que, si la autoconciencia del hombre de acción podía equivocarse a la hora de calibrar el alcance real de los cambios que habría operado en el mundo dando por colmado un desajuste entre lo real y su concepto que aún subsistiría, la autoconciencia del hombre filósofo, por su parte, absteniéndose de actuar, podría estar cobrando conciencia de un estado de cosas ya superado y, de este modo, abstenerse de cambiar ella misma.

CAPÍTULO II: RAZÓN TEÓRICA, EL CONCEPTO (O LA INTENCIÓN)

1.- La circularidad del saber y «el filósofo esperado»

i.- Término infranqueable de la historia y tipos de conciencia

Hemos concluido nuestro repaso a una cierta filosofía de la Historia kojéviana con las consideraciones de Kojève acerca de los dos planos en los que la dialéctica de la historia habría tenido que moverse, a saber: el plano de la teoría y el plano de la práctica o lo que es lo mismo, el del filósofo y el del hombre de acción. Para que sea posible alcanzar al «término infranqueable de la Historia» o lo que en su seminario Kojève llama la realidad del Estado Universal y Homogéneo, forma social última de la historia destinada a hacer las veces de infraestructura para la emergencia en el mundo del Sabio, resultaría imprescindible que teoría y práctica, esto es, filósofo y hombre de acción, interactúen sin descanso hasta poner de acuerdo al sujeto –concepto y al objeto– realidad. Si la historia pretende constituirse en el proceso de revelación de la realidad que, según Kojève, la misma sería¹³⁶, su modo de proceder consistiría en hacer que el hombre de acción opere cambios en el mundo transformando éste y que el filósofo tome conciencia de esos cambios y haga lo posible por difundir y propagar esa conciencia al resto del mundo. Hecho partícipe de esa nueva conciencia, el hombre de acción podrá acometer desde ella ulteriores cambios en un proceso que se retroalimentaría. Este proceso sólo se detendría una vez alcanzada la satisfacción en la figura del sabio, quien, plenamente satisfecho por la coincidencia en su persona entre existencia empírica (realidad-objeto) y esencia (concepto-sujeto), estaría siendo, a la vez, ciudadano del Estado postrevolucionario productor de esa coincidencia.

De la lectura kojéviana de Hegel, sin embargo, no parece desprenderse con absoluta claridad que la llegada a ese término infranqueable de la Historia y a la satisfacción plenamente consciente de sí del sabio, sea una cosa que deba darse por hecha. Para ello, como acabamos de ver, tendría que darse una expansión ilimitada de la conciencia humana respecto a la cual nada nos estaría diciendo que no pudiera verse truncada por la existencia de tipos existenciales a los que esa toma de conciencia les estaría resultando por completo indiferente o que estarían dando prueba de ser incapaces de llevarla a cabo hasta sus últimas consecuencias (el tipo religioso, el tipo intelectual, el tipo indolente, el tipo erótico, tipos existenciales, incluso, que estarían situando en la inconsciencia la fuente de la verdad...) ¹³⁷. Pero es que, además, el término infranqueable de la historia sería algo que sólo podría alcanzarse a condición de que el saber del sabio hegeliano estuviese él mismo dando prueba de ser un saber circular. La pregunta caería entonces por su propio peso ¿En qué consiste la circularidad del saber tal y como Kojève la entiende en Hegel? Veamos.

¹³⁶ *Supra*.

¹³⁷ Véanse pp. 66-67 de esta tesis.

Ya se le llame concepto, idea-ideal o proyecto, términos todos estos que nuestro autor habría referido al hecho de que únicamente a partir de su realización en el mundo habría podido llegarse a darse una explicación coherente y racional de éste, vale decir, su revelación conceptual, una preocupación recurrente en el pensamiento kojéviano habría sido la de averiguar cómo al hombre le habría sido posible alcanzar dicha realización, es decir, a través de qué caminos, por medio de qué vías, echando mano de qué expedientes, se le habría hecho posible al hombre realizar en el mundo lo que piensa, siendo como sería justamente esa realización la que revelaría la verdad del mundo al conferirle a éste un sentido. A falta de precisar esos caminos y expedientes, o quizá mejor, con vistas a precisarlos, Kojève nos habla de una vía que llevaría a quien por ella optase justo al polo opuesto a aquel al que se habría pretendido llegar, una especie de falso atajo que no habría venido sino a frustrar justamente la realización en el mundo de la idea-ideal, concepto o proyecto en cuestión. Este falso atajo no sería otro que el representando por la vía teísta, religiosa o transcendente. Y es que la realización de la sabiduría, pues no otra cosa sino la emergencia del sabio o la realización del concepto al final de la Historia habría sido lo que aquí habría estado en juego, habría de pasar, si a esa realización se la estuviese tomando de verdad en serio, necesariamente por el mundo terrenal, por el mundo de aquí abajo y no por el de ningún más allá o mundo divino. Sólo y nada más que a partir de la realidad mundana sería posible alcanzar la sabiduría entendida como conformidad entre concepto-sujeto y realidad-objeto, es decir, la verdad entendida como revelación histórica de la realidad. De querer alcanzar esa verdad, lo que por principio habría que descartar sería cualquier explicación que quisiera dar cuenta del hombre y de la realidad mundana de éste a partir de una inmediata revelación por la gracia, quedando incluida dentro de esa revelación la noción de intuición intelectual. Y es que esas revelación e intuición no habrían sino cortocircuitado de raíz, cualquier posibilidad de que el hombre pudiera llegar algún día a explicarse a sí mismo y a su mundo exclusivamente a partir de sí mismo y de ese mundo, es decir, en el modo inmanente de una verdad discursiva circular. Así que Hegel, al haber postulado la cualidad circular del saber, habría tenido para Kojève el indubitable mérito de haber sido el primer filósofo en ofrecer una suerte de garantía de que la realización de una sabiduría completamente inmanente habría sido posible. De la circularidad del saber absoluto tal y como nuestro autor la leer en Hegel, Kojève dará la definición siguiente:

Al plantear una pregunta cualquiera y después de una serie más o menos larga de respuestas-preguntas, se llega tarde o temprano a una de las preguntas que se encuentra dentro del Saber circular que posee el Sabio. Partiendo de esta pregunta y progresando lógicamente, se llega necesariamente al punto de partida. Se ven así *agotadas todas las preguntas-respuestas* posibles. O, dicho de otra manera, se ha obtenido una respuesta total: cada parte del Saber circular tiene como respuesta *el conjunto* de este Saber, que es –siendo circular– el conjunto de *todo* el saber.¹³⁸

Así definida, la circularidad del saber está implicando la presencia del conjunto o respuesta total en cada parte o subconjunto «pregunta-respuesta» del discurso total, vale decir, la presencia del todo en cada una de las partes. Según Kojève, Hegel se habría servido de dos criterios para establecer la posibilidad de una respuesta total como la definida. Por un lado, de un criterio real, concreto y existencial y por otro, de un criterio ideal o abstracto. El primero de estos criterios, el existencial, se referiría a la concreta existencia del Sabio, dicha existencia correspondiéndose con el tipo existencial que produciría y poseería la respuesta total. El sabio como tipo existencial sólo se haría posible a condición de que aquel pudiera acreditar ser ciudadano de un Estado Homogéneo (inmodificable) y Universal (inextensible), Estado este

¹³⁸ *Ibid*, 287.

que sería justamente el Estado que se correspondería con el del término infranqueable de la Historia, vale decir, con el Estado postrevolucionario del que hablábamos más arriba¹³⁹. El segundo criterio, el criterio ideal, se relacionaría con la progresión lógica de la serie de subconjuntos «preguntas-respuesta» dentro del discurso o respuesta total, esa progresión lógica teniendo necesariamente que ser recorrida por entero para que pudiera alcanzarse la citada respuesta o discurso total. Este criterio ideal de la circularidad del saber implicaría que la expansión de la autoconciencia en la forma de la referida serie de preguntas-respuesta no viera truncado su agotamiento por límites que demostraran no serlo, en realidad, y que dicha conciencia fuera capaz de expandirse tan ilimitadamente como necesario fuera para agotar el círculo del saber por completo y dar con un límite cuyo carácter verdadero vendría dado por suponer un regreso al comienzo.

ii.- Bucle tautológico y el difícil acceso del saber a lo real

Dejando al margen el hecho de que, al menos en su seminario sobre Hegel, para Kojève esa expansión ilimitada de la conciencia, sostén de un proceso lógico imparable hasta la respuesta total, podía verse truncada, como hemos visto, tanto por la súbita revelación por la gracia que en la religión tenía lugar, como por la intuición de filiación platónica del intelectual, nos estaríamos encontrando aquí con el problema representado por la conciliación de los dos aspectos o criterios, el existencial o real y el ideal, que Hegel, según Kojève, estaría estableciendo como garantías de la circularidad del saber. Y así, tomando como referencia a Platón, Kojève nos dice que la República que el filósofo de Atenas ideó no habría venido a ser sino el reflejo del Estado imperfecto en el que aquel vivía, «el saber no revelando sino su realidad de ciudadano»¹⁴⁰, de ciudadano imperfecto de un Estado imperfecto, nos permitimos añadir aquí. Pero si, como parece, el criterio ideal de la circularidad del saber es hecho función aquí por parte de Kojève de la realización previa del Estado ideal en el mundo, sería necesario entonces constatar primero el grado en que ese Estado o Estado Universal y Homogéneo habría sido realizado en ese mundo a fin de calibrar después el grado en que, por su parte, el saber circular habría sido realizado a través del tipo existencial del Sabio que se correspondería con ese Estado. Pues bien, de ese Estado perfecto o ideal Kojève afirma que en la época en que Hegel escribió su «Fenomenología» aún estaba en «germen»¹⁴¹, esto es, que era efectivamente posible y que no siendo, en su calidad de posible, propiamente ni un error ni una verdad, ese Estado era un ideal. Tendríamos, pues, entonces que, en el plano mismo del criterio existencial o real de la circularidad del saber —el criterio que debía ceñirse a la existencia del Sabio y a la del Estado que estaría haciendo posible que una tal existencia se diera— Kojève no habría encontrado en el tiempo de Hegel más que un ideal abstracto que, pendiente aún de realización, difícilmente estaría posibilitando la emergencia del sabio llamado a realizar en el mundo la sabiduría con su existencia circular. Enredado en esta suerte de bucle tautológico nuestro autor no parece contar, a decir verdad, con que Hegel vaya a ofrecerle ninguna garantía para salir de él.

iii.- El recurso a un tropo: la idea-ideal como lo que no es ni verdad ni error. El peligroso margen de fluctuación habilitado por la conciencia religiosa kantiana. El «como-si» y la noción de «proyecto»

Un intento por salir de ese bucle podría acaso ofrecérselo abandonar por un momento el marco teórico del seminario sobre Hegel para referirnos a una de las citas sobre la que hemos venido a sustentar la hipótesis de trabajo de este estudio doctoral, a saber, la tesis de que razón práctica y razón teórica serían

¹³⁹ Véase p. 71 de esta tesis.

¹⁴⁰ Kojève, 289.

¹⁴¹ *Ibid*, 290.

en Kojève una y la misma cosa o lo que es lo mismo, la tesis de que tan filosofía de Kojève habría sido su obra como alto burócrata para el ministerio de economía francés, como habría sido la que vino a teorizar por escrito. Y así, la cita consistente en la carta que Kojève dirigía a su amigo Leo Strauss instando a la realización del reino de los cielos en el mundo de aquí abajo, de lo que Kojève, en realidad, estaría hablando sería de la realización de «lo posible» o de «lo que está en germen» entendidos ese «lo posible» y ese «lo que está en germen» como un ideal que, como tal, no sería propiamente un error ni tampoco una verdad o también, si se quiere, entendidos en los términos en los que en su tesis sobre Soloviev, Kojève entendía «una Sophia que deviene» transformable en actos a través de una voluntad libre frente a una «Sophia eterna» en tanto potencia que no devendría nunca acto. Pues bien, lo que aquí venimos a sostener es que esta definición del ideal como «algo que no es un error ni una verdad»¹⁴² constituiría una especie de tropo o desviación del contenido original de una expresión de los que nuestro autor se habría valido recurrentemente en diferentes contextos de su obra asignándole en general la función de una llamada retórica a la acción. Gracias a esta suerte de ardid retórico, a la idea-ideal, concepto o proyecto nos los encontraríamos en Kojève siempre en vías de realizarse en el mundo, vale decir, ese idea-ideal, ese concepto o ese proyecto «son» de la misma manera que el mundo natural es, sólo que los primeros revestirían la forma de devenir o de potencia.

1. Y así, en el contexto, por ejemplo, del análisis kojéviano del derecho «lo posible que no es ni error ni verdad» habría sido el propio concepto de lo jurídico tendiendo a realizarse en el mundo a través de un complejo entramado dialéctico.
2. En el contexto de los análisis que en su seminario sobre Hegel Kojève hace del mundo cristiano, el término «ideología» será definido por Kojève como algo, que, no siendo verdad ni error, «puede convertirse en verdadero por la lucha y el trabajo que vuelven el mundo conforme al ideal».¹⁴³
3. Pero quizá sea en el contexto de la lectura kojéviana de Kant donde el tropo de «el ideal como lo que no es error ni verdad» estaría dando más juego. Veamos.

Del modo pseudo-discursivo del «como si» en el que, según Kojève, Kant habría escrito su «Crítica del Juicio», nuestro autor dice que «no es ni verdadero y ni siquiera verosímil (cómo el mito platónico lo es para Platón), pero tampoco falso o inverosímil»¹⁴⁴. Kant, a juicio de nuestro autor, habría introducido ese modo del «como-si» en filosofía con el dudoso propósito de que el hombre pueda vivir humanamente en el mundo, es decir, volver a éste humanamente habitable haciendo «como si» en él la verdad fuera posible, esto es, como si las afirmaciones del hombre fueran verdad.¹⁴⁵ Sólo que, para Kojève lo que Kant habría entendido por «humanamente», a lo que en realidad habría conducido, habría sido a un desinterés a propósito de la existencia propiamente humana del hombre, lo mismo que a volver la existencia biológica de éste compatible con el modo de la contradicción, es decir, con la no-verdad. Y es que gracias al artificio discursivo kantiano del «como sí» la contradicción habría logrado ser admitida sin ulterior cuestionamiento en el discurso filosófico. El modo «como sí» «de este discurso, tal y como habría sido entendido por Kant, habría servido para habilitar un margen de «fluctuación»¹⁴⁶ por el que al organismo biológico del hombre

¹⁴² *Ibid.*, 290.

¹⁴³ *Ibid.*, 117.

¹⁴⁴ Kojève, *Kant*, 98.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

le habría sido dado olvidarse de la contradicción en la que estaría viviendo y garantizarse de esta manera la supervivencia. Al término «contradicción» es necesario entenderlo aquí como la desviación entre el sentido y la esencia, esto es, como el desacuerdo entre existencia empírica (personal) y esencia universal (natural) o, lo que es lo mismo, como error, error, que, de sobrepasar ciertos límites, conduciría inevitablemente a la enfermedad y a que el miembro de una especie sea eliminado del mundo real y desaparezca. El error que «quizá por azar (¿libertad?) no habría sido inmediatamente eliminado por la naturaleza»¹⁴⁷ y del que Kojève en su seminario sobre Hegel nos decía que no era sino el ser humano, estaría debiendo, de este modo, su mantenimiento en el ser a algo más que al mero azar. Y así, el propio Kojève reconoce que «La experiencia muestra puede vivirse (más o menos bien) «en contradicción con uno mismo», es decir, en particular, en función de una teoría contradictoria en sí misma que se acepta *como si fuera verdad*»¹⁴⁸. Sólo que lo que con ello estaría consiguiéndose es llevar una «vida en función del «como-si»¹⁴⁹, esto es, una vida, que «debe, por lo tanto, ser antes que nada compatible con las condiciones dadas (e inmutables) de la existencia biológica»¹⁵⁰. Kojève no duda, en esta misma dirección, en adscribir a la disciplina religiosa «atemperada por el pecado y la hipocresía»¹⁵¹ la tarea de hacer que la vida orgánica del hombre no traspase los límites establecidos por ese margen de fluctuación gracias al cual a ese hombre le es dado adaptarse a y conformarse con su supervivencia puramente biológica.

Esta labor de garante de la supervivencia de lo dado en el hombre que Kojève confiere al tipo existencial religioso recuerda un tanto a la perseverancia vital -o quizá fuera mejor, vitalista- de la que, basándose en su lectura de Hegel, habrían dado prueba otros tipos existenciales no filosóficos, a saber: el tipo indolente, el tipo intelectual, el tipo erótico...¹⁵² La función común a todos estos tipos habría sido la de frustrar que en el hombre pudiera llegar a darse una expansión ilimitada de la autoconciencia. Privado de esa expansión, a ese hombre se le estaría vedando el acceso a la existencia filosófica y, por tanto, a la sabiduría y a la verdad que serían los resultados de dicha existencia. Sólo que Kant, el «viejo astuto», como Kojève le llama, estaría dando prueba de una astucia lo suficientemente sutil como para urdir una propuesta existencial religiosa tanto o más difícil de desmontar por haber sido montada como si fuera verdad. La filosofía de Kant habría respondido en parte, sólo en parte, al intento de volver biológicamente viable la contradicción poniendo la razón filosófica al servicio de dicho intento, de suerte que dicha contradicción pudiera acabar resultando lo más invulnerable posible a cualquier ataque.

Pero, Kant, para Kojève, habría sido, a la vez, algo más que ese «viejo astuto». Y así, siendo como habría sido la filosofía del pensador de Königsberg la máxima expresión de aquello a lo que podría llegar una filosofía cristiana, esto mismo estaría haciendo que esa filosofía albergara ya el principio mismo de su disolución, o quizá mejor, de su culminación, pero en un registro ateo. Visto desde este ángulo, el «como si fuera verdad» del modo «como-si» kantiano estaría admitiendo otra lectura. Esta lectura es la que permitiría someter a la filosofía cristiana al más racional de los desmantelamientos, esto es, a uno que no estaría admitiendo marcha atrás. De acuerdo a esta lectura, la introducción en filosofía del modo del «como-si» por parte de Kant, esto es, de un modo que no sería ni error ni verdad, habría sido uno de los títulos de gloria del pensador alemán. ¿Qué lectura del «como-si» kantiano realiza ahora Kojève que le lleva a no

¹⁴⁷ Kojève, *Introduction*, 432.

¹⁴⁸ Kojève, *Kant*, 98.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² Véanse pp. 73-74 de esta tesis.

escatimar la concesión de semejante título a quien antes calificaba de «viejo astuto»? Nuestro autor mismo nos lo aclara:

En efecto, la experiencia muestra [...] que el hombre puede vivir *humanamente* COMO SI un enunciado [...] que es falso, fuera verdadero a condición de actuar para trans-formar el mundo dado, de suerte que el enunciado que *era* falso antes de esa trans-formación *se vuelva* verdadero después de ella.¹⁵³

Dicho de otro modo, Kojève concibe el «como si» kantiano como un proyecto susceptible de convertirse en objeto de una acción eficaz, como el concepto o idea-ideal cuya realización en el mundo estaría humanizando al hombre volviendo a ese mundo no sólo biológica, sino humanamente habitable. En un mundo así, vida y autoconciencia del hombre estarían interactuando al reconocer sus respectivos errores o contradicciones y al querer abolirlos. En lugar de venir determinada por el mundo natural, la filosofía kantiana habría habilitado un estatuto histórico a la existencia del hombre al dar cabida en sus postulados a través del modo del «como-sí» a la capacidad de actuar en y sobre el mundo que cualificaría como humana dicha existencia.

Pues actuar en función de la Verdad, es decir, obrar de acuerdo con la Existencia-empírica o con la Realidad objetiva [...] no es ser *libre* respecto de ellas sino *determinado* por ellas. Pero puede asimismo verse cómo tener Proyectos (o admitir un Como-sí) sin querer actuar de la manera indicada es querer vivir en función del error, cosa que es biológicamente posible si la desviación entre el Sentido y la Esencia está dentro del margen de las fluctuaciones toleradas por la vida, pero que no es *humanamente* «viable», porque a un hombre no puede *satisfacerle* nunca un Error que reconoce como tal (como es el caso del Proyecto o el Como-sí, ya que el Como-sí, por definición no es verdadero y el Proyecto presupone la no-existencia de lo «proyectado».¹⁵⁴

La «crítica del juicio» kantiana, el modo del «como-sí» en que esa crítica habría sido concebida por Kant, se habría visto transformada así por Kojève en su tropo preferido y en la llamada a la acción que acostumbraría a ser su correlato. La introducción de la posibilidad de la acción transformadora, esto es, histórica, en la filosofía valiéndose de la lectura del modo «como-sí» kantiano en clave de proyecto habría permitido a nuestro autor combatir la artera y contumaz adherencia a la vida que la «Crítica del juicio» habría venido en parte a justificar, así como el inevitable corolario de semejante adherencia, a saber: la obstrucción a la ilimitada expansión de la autoconciencia y las consiguientes interrupción de la circularidad del saber e imposibilidad de llegar al término infranqueable de la historia. Con su lectura de Kant, Kojève se habría ocupado, en este sentido, de neutralizar dichas obstrucción, interrupción e imposibilidad y de re-encauzar a la verdad discursiva humana en su avance dentro del movimiento circular y no contradictorio del logos, haciéndolo en base a la referida interpretación del «como si» kantiano como proyecto, esto es, como algo que no sería propiamente ni un error ni una verdad, pero que estaría urgiendo a que se lo transformara en verdad a través de la acción.

¹⁵³ Kojève, *Kant*, 99.

¹⁵⁴ *Ibid*, 100.

iv.- El error de hoy que cambiará en verdad mañana. ¿Circularidad truncada? Filosofía y acción. La «intención» en tanto elemento de la filosofía kojéviana de la acción: un complemento a la hipótesis de este estudio

Vemos pues la versatilidad que Kojève concede en su obra al tropo de la idea-ideal, concepto o proyecto, entendidos estos como algo que no sería ni un error ni una verdad, esto es, como algo que sería siempre en germen o en potencia, en la medida en que esa idea-ideal o concepto serían siempre ya un proyecto en curso de realización. De hecho, si Kojève distinguía en su seminario dos criterios para establecer la circularidad del saber, el criterio ideal y el existencial y si a este último criterio lo veíamos regresar tautológicamente sobre el primero, quizá haya que buscar la clave de esa distinción entre los criterios de verdad y de ese retorno del segundo sobre el primero, en el hecho de que para nuestro autor el criterio o aspecto ideal de la circularidad del saber estaría afectando a una necesidad lógica que, cómo el mismo dice, sería «infinitamente más importante»¹⁵⁵ que la de un criterio existencial que estaría afectando, no a cuestiones lógicas, sino a cuestiones que podrían quedar, de hecho, antes al arbitrio de la opinión que del juicio filosófico.¹⁵⁶ En palabras del profesor Vincent Descombes «Lo que al idealista se le reprocha no es en absoluto su ideal. Este, lejos de ser juzgado imbécil o delirante, es considerado como la exacta definición del bien. Lo que se le reprocha es creer que ese ideal ya ha sido realizado hoy y de que puede dispensarse así de toda acción.»¹⁵⁷ La cuestión del ideal se reduciría, siguiendo al profesor Descombes, «a una corrección cronológica: el bien no ha sido aun realizado, el idealista, que, hoy, nos toma el pelo, tendrá razón mañana. *El error de hoy* cambiará en *verdad de mañana*: proeza dialéctica de la que se encargará la acción...»¹⁵⁸. En el Hegel que Kojève lee e interpreta al ideal lo vemos, sin embargo, un tanto renuente a dejarse corregir cronológicamente por la acción. Y así, a la circularidad del saber de la que se nos decía que su realidad pasaba por su previa realización existencial en la forma de un Estado perfecto, la vemos regresar a su condición de ideal sin que la realidad haya sido siquiera rozada. De este modo, a la presunta circularidad del saber en tanto garantía última de la realización de la sabiduría en el mundo, esto es, en tanto garantía de la verdad, la vemos presa de dos objeciones a las que no parece poder sustraerse el Hegel que Kojève explica en su seminario:

1. Las ya mencionadas relativas a la existencia de tipos existenciales capaces de truncar el progreso circular del logos. En el caso del tipo religioso estas objeciones las habría intentado sortear con posterioridad Kojève recurriendo en su «Kant» al tropo del ideal entendido como lo que no es verdad ni error, pero cuya realización sería necesaria si quiere llegar a ser lo primero y no caer en lo segundo.
2. La objeción contenida en una acotación en la página 291 de la edición de su seminario con la que Kojève viene a concluir un tanto abrupta y enigmáticamente sus desarrollos acerca de la circularidad del Saber y la viabilidad de esa circularidad en el sistema hegeliano. Y es que en dicha acotación nuestro autor no vacila en zanjar la susodicha cuestión con la «evidente no circularidad del sistema hegeliano» en su conjunto:

Además, no es suficiente con que la Fenomenología sea circular: la Lógica (o la Enciclopedia) debe serlo también: y lo que es más importante, el Sistema en su conjunto tiene que serlo, es decir, el

¹⁵⁵ Kojève, *Introduction*, 291.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Vincent Descombes, *Le Même et L'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)* (Paris: Les éditions de minuit, 2015), 29.

¹⁵⁸ *Ibid.*

conjunto de la Fenomenología y de la Enciclopedia. Pero es justamente aquí que la no-circularidad del sistema de Hegel es perfectamente evidente. Pero no puedo decir esto aquí más que de pasada y sin demostrarlo.¹⁵⁹

Así las cosas, la existencia de la respuesta total o presencia del conjunto en cada parte y de cada parte en el conjunto en que consistiría el saber circular o verdadero, parece quedar, o bien atrapada en un bucle tautológico, como ocurría en la remisión del criterio existencial de verdad a un ideal aún en germen, o bien descartada directamente, como ocurre en la nota arriba mencionada o bien interrumpida abruptamente por los tipos existenciales no filosóficos, entre ellos, y quizá por excelencia, el tipo religioso. La cuestión entonces de cómo superar esta especie de cortocircuitos que estarían afectando al curso lógico de la verdad discursiva quedaría planteada en los términos de cómo hacer para que la posibilidad histórica que habría abierto la introducción en filosofía de la noción trópica de proyecto alcanzara, de una vez, la realidad.

Quizá cobre sentido en este contexto la serie de reparos¹⁶⁰ que en su seminario Kojève pone a Hegel en relación con la «deformación profesional»¹⁶¹ de toda tentativa puramente filosófica que no tenga en cuenta al hombre de acción. Es decir que sólo integrando a ese hombre con todas las consecuencias en el discurso filosófico estaría haciéndose posible una circularidad real, y no tan sólo ideal, del saber. La manera más consecuente de lograr dicha integración, y esta es, como sabemos, la hipótesis de este estudio doctoral, estaría pasando para Kojève por que sea el propio filósofo que enuncia el discurso el que se encargue de realizarlo en el mundo. Y es que Kojève, a diferencia, según él, de Hegel, no sólo habría admitido la posibilidad de que no todos los hombres fueran filósofos, sino que, consecuente con dicha admisión, se habría visto a sí mismo como el «filósofo esperado»¹⁶² del que más arriba hablábamos, esto es, como un hombre de pensamiento que, optando por perseverar en el camino de la verdad, habría comprendido que éste no se correspondería con el de una filosofía que hablando exclusivamente en su propio nombre no estaría pasando de hacer una historia ideal de la filosofía pensada por y para filósofos, sino con el de una historia real cuyo carácter discursivo provendría justamente de que el mencionado camino de la verdad sólo podía encontrarse empedrado por lo realizado por el hombre-en-el-mundo, vale decir, por la acción histórica entendida como eficaz ejecutora de proyectos. Lo que, según esto, a Kojève en tanto filósofo le habría de verdad concernido habría sido la tarea de ponerse manos a la obra —echando mano del maletín de alto funcionario, en su caso— para que la filosofía hegeliana— la única que daría prueba de ser verdaderamente realizable— se hiciera realidad en el mundo, esto es, se hiciera historia, de modo que ésta pudiera llegar a su fin, fin que no habría sido otro que la realización del Estado postulado por la filosofía de nuestro autor. A la luz de esta hipótesis lo que en su seminario sobre Hegel nuestro afirma acerca de la antropología hegeliana afirma cobra una singular relevancia, a saber, que la misma:

[...] no puede ser aceptada —por más que sepamos que el hombre perfecto (el sabio) del que al final se trata no ha sido aún realizado— *que a condición de querer actuar con vistas a la realización del Estado hegeliano* (la cursiva es nuestra) indispensable para la existencia de ese hombre— actuar o al menos aceptar y justificar una tal acción a cargo de quienquiera que en alguna parte la esté llevando a cabo.¹⁶³

¹⁵⁹ Kojève, *Introduction*, 291.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 399-405.

¹⁶¹ *Ibid.*, 404.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

Pues bien, si, según el diccionario de la DRAE, intención es «determinación de la voluntad en orden a un fin»¹⁶⁴ la pertinencia para nuestra tesis de la cita de Kojève recién traída a colación, radicaría en que en ella nuestro autor estaría formulando expresamente la intención de realizar el concepto, idea-ideal o proyecto del Estado perfecto que había leído en la Fenomenología del Espíritu de Hegel.

2.- Variaciones kojevianas: función reveladora de la historia y conciencia de la muerte. Antecedentes de dichas función y conciencia en el pensamiento de Alexandre Kojève

La llamada a la acción implícita en la formulación de la intención de arriba, correlato como sería del tropo kojeviano del ideal o concepto como proyecto a realizar, se correspondería bien con la idea de lo serio que de la historia y de la existencia histórica del hombre se había hecho el Kojève maduro del seminario sobre Hegel. Y es que para nuestro autor lo serio de la condición histórica del hombre residiría en el hecho de que la historia humana no sería propiamente ni una tragedia ni tampoco una comedia que estuviera representándose para el solaz de ningún Dios o dioses, espectadores estos siempre de lo que saben de antemano que va a ocurrir en función de unas decisiones que se habrían tomado fuera de un tiempo libre y humano. La seriedad de la historia, por el contrario, estribaría en la condición de drama histórico que estaría cobrando toda existencia humana «en la medida en que el hombre puede malograr absolutamente su destino y en la medida en que la Historia puede no alcanzar su meta» (*el subrayado es mío*).¹⁶⁵ Y ese drama histórico en que consistiría la participación de cada hombre en la Historia, esa posibilidad de un absoluto fracaso ante la atenta mirada de un espectador que no sería sino él mismo, se los estaría dando al hombre la conciencia de su finitud, su conciencia de la muerte.

Esta conciencia de la muerte va a ser clave en Kojève, puesto que va a ser a ella a la que van a remitir una y otra vez su concepción del hombre, de la historia y del ateísmo. En sus cursos sobre Hegel, nuestro autor va a dejar establecido el alcance histórico de esa conciencia, porque la asunción por parte del hombre de su esencial mortalidad es lo que va a poner fin a cualquier concepción teísta y lo que va a anteceder necesariamente su entrada en el periodo postrevolucionario, vale decir, post-histórico. Y si a la interpretación kojeviana de la muerte en Hegel cabe describirla como una especie de línea roja que estaría atravesando de principio a fin la filosofía de la historia¹⁶⁶ de nuestro autor, del Hegel que éste lee, cabe decir que es, en cierto sentido, el punto en el que convergen sus más tempranas inquietudes. Y es que en el sistema de pensamiento del filósofo alemán, Kojève va a encontrar una suerte de molde en el que verter muchas de las inquietudes que le venían acompañando desde la época de su «diario de un filósofo». Sin dejar, desde luego, de ser un comentario a la obra del pensador alemán, los cursos hegelianos del pensador ruso-francés no dejan de tener el carácter de divisoria de aguas en la que habrían precipitado no pocos de los cauces por los que había transitado hasta entonces su itinerario vital e intelectual, itinerario que, como hemos visto, le había llevado a Kojève desde su Rusia natal hasta el París de los años 30 pasando por la Alemania de los 20 del siglo pasado.

Si tomamos, por ejemplo, la primera entrada de su «Diario de un Filósofo», la que contiene sus reflexiones sobre la batalla de Arginusas y en la que Kojève nos hablaba de la inevitabilidad del crimen de los generales atenienses refiriendo su criminalidad alternativamente a dos aspectos: el ideológico por

¹⁶⁴ Tomado del DRAE, 6 de noviembre de 2019.

¹⁶⁵ Kojève, 522.

¹⁶⁶ Véanse pp. 66-71 de esta tesis.

el cual los generales serían culpables ante sus propios ojos y el real por el que lo serían de hecho ante la sociedad, nos encontramos con un paralelismo entre dos instancias, la de la idea o ideal subjetivo, de un lado, y la de la realidad social, universal u objetiva, de otro, que se convertirá, como hemos visto, en uno de los ejes sobre los que pivotará la interpretación de Kojève de la dialéctica hegeliana, además de ser hilo conductor de toda una serie de variaciones reflexivas acerca del crimen y la culpa a lo largo de su obra, sobresaliendo en esa serie por su carácter paradigmático, la culpa de la acción singular napoleónica y su absolución a cargo del concepto universal hegeliano. Y es que el carácter criminal de las acciones humanas o, lo que viene a ser lo mismo, su cualidad de acciones destinadas –igual que la locura– al fracaso, su imposibilidad, en suma, de convertirse en sociales o históricas, va a ser puesto en relación por nuestro autor con el hecho de su deficiente concretización en lo real, con el desajuste entre un deseo subjetivo y una realidad objetiva en la que él primero de éstos no estaría pudiendo o sabiendo proyectarse. A Kojève parece acompañarle siempre, de hecho, una especial preocupación por esa cualidad necesariamente utópica que estaría presentando el deseo, u-tópica en el sentido de que en sí mismo el deseo sería aquello que carecería de lugar, por oposición al aquí y ahora de lo dado y de lo que ocuparía su lugar específico en una naturaleza y espacio idénticos a sí mismos. Si para nuestro autor esa cualidad u-tópica constituiría humanamente al animal homo sapiens, no por ello habría dejado Kojève de confrontarla con la necesidad en que todo deseo propiamente humano al mismo tiempo se encontraría de dotar a esa cualidad de un lugar en el mundo insertándola en el ser y emplazándola en un «topos» susceptible de ser reconocido por todos los demás. Esa inserción objetivadora en el ser sería, en última instancia, la encargada de impedir que el deseo acabara extraviándose en crimen o locura no humanos, irremediablemente solitarios y sumidos ambos en el fracaso de lo irreal. Si falta hiciera –y siempre lo estaría haciendo– al deseo habría que forzarlo a salir de sí mismo para que se objetive en el mundo, esto es, para que se vuelva social o lo que es lo mismo, universal y reconocible por todos. Y así, si al deseo del reconocimiento del amo lo veíamos objetivarse y actualizarse en la victoria en la lucha, lo mismo estaría ocurriendo con la angustia ante la muerte del esclavo transformada en deseo de reconocimiento a través de la mediación objetivadora del trabajo. Kojève llegará a distinguir en este sentido entre un ideal político, recluido en lo subjetivo, y una idea política que se correspondería con el proyecto siempre en curso de objetivar ese ideal. Y es que mientras todo ideal político acabaría tarde o temprano por desvanecerse si no se realiza, la idea política estaría presentando el carácter de un ideal en vía permanente de realización, esto es «una idea concreta y constructiva que, engendrando la acción, transforma lo dado en función del ideal, transformándose éste, no menos que lo dado, como consecuencia de su realización».¹⁶⁷

Mirado a través del prisma del deseo utópico o ideal y su realización a través de una idea política, lo que desde sus precoces reflexiones de 1917 acerca de la batalla de las Arginusas para Kojève estaría jugándose en la historia sería el viejo dilema entre teoría y práctica, dilema este en el que el filósofo Kojève se habría inmiscuido personalmente al poner su propia biografía al servicio de la praxis. Una biografía, la de Kojève que, contra el tópico del filósofo contemplativo, necesariamente teísta –pues no otra cosa que teísmo es lo nuestro autor estaría viendo en la base de todo conocimiento contemplativo– se habría desarrollado en los dos planos inextricables de la teoría y de la práctica. Es más, en el mismo plano de la teoría, nuestro autor no se habría abstenido de manifestar sus reticencias respecto de cualquier posicionamiento teórico que, eludiendo la acción, estuviese conduciendo a una huida del mundo, poniendo además como ejemplo de dichas actitudes a los filósofos estoicos y escépticos pasando por los epicúreos hasta llegar a los intelectuales ilustrados. Y así, en el debate que mantuvo con el también filósofo Leo Strauss en los años

¹⁶⁷ Kojève, *La Notion*, 194.

50 del pasado siglo publicado en forma de libro con el título de «De la Tiranía», a la toma de posición de Kojève la va a caracterizar lo que puede calificarse como un militante anti-intelectualismo. Por encima de cualquier otro tipo de existencia, viene a defender nuestro autor en ese libro, la del filósofo sería la más adecuada para gobernar y participar en política. Sólo que el filósofo, crónicamente falto de tiempo por tener que priorizar la búsqueda de la verdad¹⁶⁸, se habría visto obligado a delegar tanto en gobernantes, que se habrían ocupado de las tareas diarias de gobierno, como en intelectuales, que lo habrían hecho de divulgar y propagar la propia obra del filósofo, obra ésta que no se habría propuesto otro objetivo que el revolucionario y superador de prejuicios¹⁶⁹ implicado en la construcción concreta del Estado perfecto habilitador de la verdad filosófica. Lejos, sin embargo, de reflejar la realidad de un filósofo que estaría ocupando por derecho propio el corazón de lo político, la imagen tradicional del filósofo se habría presentado históricamente secuestrada por la supuesta actitud filosófica de los epicúreos. Para estos, la reflexión filosófica tenía que desarrollarse al margen por completo del mundo, se trataría, en consecuencia, la filosófica, de una búsqueda puramente teórica de la «verdad», sin mezcla alguna con la acción real en el mundo en el que el filósofo en tanto hombre estaría viviendo. Desde el punto de vista de los epicúreos, el filósofo como tal no es que estuviera concediendo no gobernar y aviniéndose a delegar en dos subrogados- el mediador político o tirano y el mediador intelectual- por no querer sacrificar él mismo el ya de por sí poco tiempo del que disponía para la búsqueda filosófica¹⁷⁰, es que los potenciales consejos que ese filósofo pudiera dar al gobernante serían directamente contraproducentes por ser el ámbito de gobierno de la ciudad ajeno por definición a la incumbencia del filósofo. Y así, cómodamente encerrados en su aristocrático jardín, los epicúreos paganos de la antigüedad se habrían dedicado por entero a cultivarlo, siendo, en su calidad de elegidos por la sabiduría, los suficientes en número como para que sus especulaciones solitarias, compartidas en restringidos y exclusivos cenáculos, no desembocasen en la asocial locura. Parecida asimismo habría sido la actitud de los que Kojève llama epicúreos cristianos, sólo que la extracción burguesa y la condición pobre de éstos, les habría impedido disfrutar de ningún placentero y epicúreo jardín y obligado, en su lugar, a tener que congregarse en una apretada república de las letras en la que el ambiente sería más bien el asfixiante de la lucha por la vida. El resultado de esta segunda actitud habría sido, no obstante, parecido al de la primera. Y es que tanto a epicúreos paganos como a epicúreos cristianos lo que característicamente les definiría sería, no solo su dedicación exclusiva a la teoría y su rechazo a toda injerencia activa en la esfera pública, sino también la renuncia a toda acción específicamente política. Del peligro de la locura, por su parte, los miembros de estas «capillas» habrían procurado preservarse juntándose entre ellos en autosatisfechas élites de iniciados.¹⁷¹ Pues bien, si en 1954 Kojève establecía una división del trabajo histórico por la cual al hombre político le habría correspondido la ejecución de las ideas del filósofo adaptadas para su aplicación por «una pléyade de intelectuales de todos los matices»¹⁷², en 1964 con ocasión de la publicación de su «El emperador Juliano y el arte de la escritura» nuestro autor habría apuntado la posibilidad de que esa triple tarea -ideológica, la del filósofo, propagadora, la del intelectual y ejecutora, la del tirano- convergiera en una sola figura, la del emperador-filósofo o, si se quiere, la del filósofo-rey.¹⁷³

¹⁶⁸ Kojève, *Tyrannie*, 237, 243.

¹⁶⁹ *Ibid*, 237.

¹⁷⁰ *Ibid*, 275.

¹⁷¹ *Ibid*, 239-247.

¹⁷² *Ibid*, 278.

¹⁷³ Kojève, *L'Empereur*, 18.

Si del conflicto irresoluble entre lo universal social y lo particular subjetivo que la batalla de las islas Arginusas le planteaba a un Kojève aún adolescente, pasamos ahora a concepciones que nuestro autor desarrolló en su madurez como pudieran serlo su concepción de la historia como un proceso de revelación de la verdad y al hombre en ella como un error de la naturaleza, como un literal «errare humanum est»¹⁷⁴ encargado de empujar la historia, a base de sucesivas correcciones, hacia la perfecta conformidad entre lo universal y lo particular, vale decir, entre el concepto y la realidad, se hace difícil no ver en dichas concepciones todo un conjunto de influencias provenientes asimismo de muy tempranas fuentes. Nos referimos a la pronta fascinación que en Kojève ejercieron las filosofías orientales, así como a las enseñanzas que nuestro autor recibió durante su periodo formativo, al igual que a posibles reminiscencias de la Edad de Plata rusa que bien pudo el pensador ruso-francés absorber en su precoz adolescencia. En la concepción, en concreto, de la historia como un proceso de revelación de la realidad y del hombre como un error en ella encargada de revelarla, estaría resonando el «velo de Maia» schopenhaueriano, así como la visión nietzscheana de la historia como un engaño que debería ser destapado para que el hombre pudiera liberarse.¹⁷⁵ Se hace difícil, de igual manera, no poner en relación con el engaño de la multiplicidad y el ulterior progreso hacia la unidad que postulaban las doctrinas monistas del budismo mahayana o de la filosofía vedanta, la concepción kojéviana de la historia como una sucesión temporal de discordancias múltiples, pero cada vez menores, entre sujeto y objeto hasta la unidad de ambos al final de los tiempos. Una concepción esta de la historia, por otra parte, que asignando un comienzo y un final muy concretos al hombre, así como un papel preponderante al deseo humano y no tanto a la razón cartesiana como factor determinante de la acción histórica, pudiera estar ella misma partiendo de la larga sombra de las críticas a la modernidad en la remota Rusia de su infancia para desembocar en, a la vez que anticipar, planteamientos post humanistas y postmodernos característicos de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX y de la de nuestros días.¹⁷⁶

Reflejo de esta crítica kojéviana a la modernidad podría asimismo serlo la prerrogativa que en su filosofía de lo In-existente habría concedido nuestro autor al arte frente a la ciencia a la hora de acceder a la determinación de la idea pura y que en su lectura de Hegel podría haber encontrado un trasunto en el rol ancilar que Kojève hará jugar al pensamiento contemplativo respecto del deseo. Por otra parte, la misma concepción kojéviana del deseo de reconocimiento o deseo de otro deseo como «una nada que vacía en el ser»¹⁷⁷ nos podría estar remitiendo a la supresión de la distinción entre ser y no ser de la teoría budista de los «dharma» para la cual, como se ha visto¹⁷⁸, lo único susceptible de ser conocido directamente valiéndose de la meditación era el vacío (sunyata). Como «nada que aniquila por medio de la negación del ser» es cómo Kojève va justamente a definir al hombre que actúa y cuya acción hace corresponder con la frase de Hegel «El ser verdadero del hombre es su acción»¹⁷⁹, correspondencias y definición las referidas que no pueden por menos que reenviarnos a la juvenil búsqueda de Kojève de lo «in-existente» como un no-ser que fuera de distinto modo que no siendo¹⁸⁰. Nos encontraríamos aquí

¹⁷⁴ Kojève, *Introduction*, 376.

¹⁷⁵ Filoni, *Il filosofo*, 83.

¹⁷⁶ Jean-François Kervégan, «Au-delà de L'histoire: le livre et la fin du Sage», *Philosophie*, no. 135 (2017):82. <https://doi.org/10.3917/philo.135.0078>.

¹⁷⁷ Kojève, *Introduction*, 168-169.

¹⁷⁸ Véase p. 39 de esta tesis.

¹⁷⁹ Kojève, *Introduction*, 181.

¹⁸⁰ Auffret, *La Philosophie, l'Etat*, 95

ante una tentativa de «ontologización de la nada»¹⁸¹ como opuesta a la identidad ontológica postulada por Parménides-Descartes, a la que, apareciendo muy pronto en la obra kojéviana, cabría referir esos dos vectores tan importantes que en su filosofía conformarán la negatividad y la muerte.

En su seminario sobre Hegel Kojève se sirve de una definición de lo real que atribuye, entre otros, a Maine de Biran, a saber: «lo real es aquello que resiste»¹⁸². Esta definición va a contraponerla Kojève a una noción de lo que sería el pensamiento según la cual, la cualidad definitoria de éste sería la de ser irresistible, ni siquiera un muro pudiendo ofrecerle resistencia toda vez que con solo pensar que se lo atraviesa ya se lo estaría atravesando. Aparte de las evidentes conexiones que esa definición de lo real presentaría con los problemas que a nuestro autor hemos visto que le planteaban la objetivación en el mundo del deseo y del ideal, al carácter ilimitado definitorio del pensamiento en la citada contraposición, cabría ponerlo en relación con la distinción entre idea pura e idea pensable que a Kojève veíamos establecer ya en su diario de juventud. En efecto, la idea pura era descrita allí, lo recordamos, como el pensamiento en tanto no-ser o no real, o lo que es lo mismo, en tanto ilimitado y sin forma, mientras que la idea de lo pensable equivalía al acto de pensar por el que se venía a poner un límite al pensamiento volviendo a éste medible y temporal y haciendo que adquiriera un sentido en el momento de ser pensado. En el análisis de las éticas del budismo y del cristianismo que en entradas posteriores de su diario nuestro autor llevará a cabo, esa idea pura, ilimitada, fuera del tiempo y del espacio pasará a ser referida a un fin ético religioso que, situado en un más allá del mundo, estaría correspondiéndose con el absoluto desaparecer del Nirvana en el caso del budismo y con la plena aparición de una vida eterna en el caso del cristianismo, vida eterna esta del cristianismo, por cierto, que para el joven Kojève redactor del diario tendría que ver, menos con una idea de supervivencia, que con la de un no-ser sin límites o u-tópico, que estaría en cierto modo aproximando los postulados de las dos religiones.¹⁸³

Partiendo de estas formulaciones juveniles de la idea pura, ilimitada e indeterminable de lo In-existente hasta llegar a la lectura que hace del espíritu hegeliano en su seminario, a la búsqueda filosófica de Kojève parece estar motivándola el objetivo de conseguir la determinación de ese In-existente, o lo que viene a ser lo mismo, la consecución de esa ontologización de la nada a la que nos referíamos más arriba en esta página. Pues bien, esa nada habría encontrado finalmente en el hombre una forma de ontologizarse, esto es, de humanizarse, y ello gracias a que a la acción del hombre le sería dado realizar ese ideal que, de no objetivarse en el mundo, quedaría condenado a desaparecer sin dejar rastro, vale decir, condenado a no ser registrado discursivamente en la forma de concepto o saber. En el proceso de esa búsqueda filosófica, las indagaciones de su tesis doctoral sobre la metafísica cristiana de Soloviev- no por casualidad conocido por el sobrenombre de «el Hegel ruso»- le habrían puesto a Kojève sobre varias pistas cuya importancia no cabe subestimar, a saber:

1. La de la posible determinación de lo in-existente como sujeto, en lugar de como atributo.
2. La de la noción de unitotalidad como contenido divino que deviene en un mundo empírico.
3. La de una metafísica que Soloviev habría presentado como culminación definitiva de todas las metafísicas anteriores, y cuya meta ya no sería otra que la de propagarse al resto del mundo desde el punto geográfico concreto en el que se habría manifestado (Rusia, en el caso de Soloviev, Francia en el caso de Hegel/Napoleón, vale decir, Kojève).

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² Kojève, 432.

¹⁸³ Auffret, *La Philosophie, l'État*, 98.

4. La de una autoconciencia humana a la que Soloviev habría entendido como la instancia mediadora a través de la cual el hombre estaría participando en la unión primigenia con Dios o Unitotalidad. Y es que, si la sabiduría no estaría equivaliendo, al cabo, en Kojève sino al discurso unitotal y no contradictorio que se alcanzaría al final de la Historia, el progreso de la autoconciencia humana en dirección a esa sabiduría no habría consistido sino en participaciones progresivamente crecientes de esa autoconciencia en el discurso unitotal hasta llegar a coincidir con él por completo. Resulta altamente significativo a este respecto, el hecho de que, a diferencia del de «lo in-existente» y sus derivados, del término uni-totalidad y los suyos, Kojève seguirá sirviéndose muchos años después de la redacción de su tesis.

El caso es que conforme nos acercamos a su seminario sobre Hegel la idea de Totalidad adquiere en Kojève relieves cada vez más precisos. Y así, la Totalidad, que en el seminario será nítidamente descrita como un anillo sólo concebible desde la integración dialéctica a posteriori entre la muda materia en el espacio y el elocuente vacío del tiempo humano, va conformándose en el periodo pre-seminario como un inexistente que empieza a saber cómo ser no siendo. Un importante jalón en esta evolución habría sido el escrito de Kojève «El Ateísmo» mencionado más arriba¹⁸⁴. La importancia del mismo estribaría en la nueva concreción que en él Kojève habría conferido a la idea de autoconciencia humana, que ya en la tesis sobre Soloviev, según lo visto, aparecía como una especie de asignación al hombre de una parte alícuota de uni-totalidad, aunque en este caso divina. Lo que en «El Ateísmo», sin embargo, hará posible que el hombre se dé a sí mismo como tal autoconciencia, lo recordamos, será la paradójica presencia de lo no dado en el mundo. La «paradoja de la presencia» de lo no dado provenía de un afuera del espacio y del tiempo, importando poco que ese afuera fuera algo (teísmo) o nada (ateísmo) para el hecho sustancial de que sin la existencia de la conciencia de ese afuera no existía posibilidad de autoconciencia humana. Pues bien, en su lectura de Hegel, Kojève habría trasladado la función de ese afuera del espacio y del tiempo, transcendente e inhumano, al interior, humano e inmanente, de una lucha a muerte por el reconocimiento cuya sede no será otra que el mundo empírico de aquí abajo, el referido traslado sustanciándose en la directa identificación de la paradoja de la presencia con la negatividad o «la presencia en el ser de un verdadero futuro que nunca será su presente»¹⁸⁵, esto es, con la muerte.

En paralelo a estas tentativas por desentrañar el enigma de la totalidad y de lo múltiple a partir de las reflexiones que le inspira el fenómeno humano de la religión, habrían estado las que podrían llamarse tentativas plásticas de Kojève por hacer lo propio, tentativas estas que habrían llevado a nuestro autor, se diría, a anticipar en la pintura abstracta de su tío Kandinsky la totalidad concreta que más tarde le veremos interpretar como espíritu hegeliano. Y así, entroncando con sus juveniles reflexiones sobre el arte, en su escrito «Por qué concreto» de 1936 Kojève hará acceder a la idea pura, ilimitada, sin forma y en sí misma no pensable al estatuto de obra que se pinta a sí misma, vale decir, al de objeto que se auto-crea, o, si se quiere, al de uni-totalidad que deviene. Lo real concreto que Kojève habría visto en la pintura de su tío no estaría siendo entonces, sino una suerte de correlato estético de la totalidad de un espíritu que deviene objeto autoconsciente y transparente para sí, esto es, un espíritu deviniendo totalidad plenamente auto consciente y satisfecha en el continuum que formarían sujeto y objeto, vale decir, concepto y realidad.

¹⁸⁴ Véanse pp. 60-63 de esta tesis.

¹⁸⁵ Kojève, *Introduction*, 548.

«Negatividad», «Totalidad», y «Satisfacción» entendida esta última como resultado de la plena integración consciente de las dos primeras, serían, en definitiva, las tres categorías de madurez sobre las que, en y a partir de su seminario sobre Hegel, Kojève articulará su obra.

3.- Totalidad y negatividad

i.- Lo «real concreto» y el trabajo

Para Kojève la filosofía es una disciplina que consiste en una búsqueda, una búsqueda de la Totalidad. A esta búsqueda el pensador ruso-francés va a diferenciarla de la sabiduría. La sabiduría, lejos de consistir en una búsqueda, sería la contemplación de una Totalidad que ya se habría encontrado y en la que el filósofo convertido en sabio se encontraría. Si la filosofía implica al hombre y al discurso humano y remite a una realidad esencialmente antropológica —la que Hegel habría descrito en su «Fenomenología del Espíritu»— la Sabiduría remite a una ontología, que no será otra que la de la ciencia de la «Lógica» del filósofo de Stuttgart. Presuponiéndose como se presupondrían sabiduría y filosofía serían cosas esencialmente distintas. Y es que Kojève, como afirma el profesor Jean-François Kervégan, va a oponer sistemáticamente las figuras del sabio y el filósofo:

[...] el Sabio, el hombre del saber absoluto (un hombre del que Hegel apenas se preocupó) se distingue evidentemente del filósofo, del hombre que está en búsqueda de la sabiduría: el Sabio es, a la vez, el objetivo y el ideal del filósofo. El Sabio es así la auto-negación, la *Aufhebung*, en el sentido hegeliano del término, del filósofo. Kojève los opone por lo tanto sistemáticamente: el filósofo es el hombre que plantea las preguntas (incluidas las que no puede responder), el Sabio es el que las responde; el filósofo no está satisfecho con su estado (el de aspirante al Saber), el Sabio está satisfecho con lo que es (autárquico). En resumen, el filósofo es el «hombre que cambia esencialmente» y, puesto que está «en progreso hacia lo verdadero» es un «dialéctico»: el Sabio es aquel que no cambia ni quiere cambiar, puesto que es completo, perfecto, autotético». ¹⁸⁶

La pregunta caería entonces por su propio peso. ¿En qué consiste esa Totalidad a cuya búsqueda se estaría consagrando el filósofo? En referencia quizá al objeto total que intuyó en los cuadros de su tío Vassily Kandinsky a esa totalidad la vemos aparecer en el sintagma «Lo real concreto» ¿A qué alude nuestro autor con dicho sintagma? La respuesta nos la da el mismo Kojève sirviéndose de un ejemplo. ¹⁸⁷ Lo real concreto de una mesa no es la mesa en general ni tampoco una mesa cualquiera sino una mesa concreta, la que un filósofo determinado en búsqueda de lo real concreto, por ejemplo, puede tener delante de sí. Y es que esa mesa estaría situada en un lugar preciso, que bien podría ser la habitación de ese mismo filósofo, lo mismo que esa habitación estaría, a su vez, perteneciendo a una casa que no sería una casa cualquiera sino la particular de ese filósofo, cuya casa además se encontraría en el barrio tal de la ciudad cual, barrio y ciudad que, por su parte, estarían en... etc. Lo que esta serie indicaría es que, a diferencia de la mesa en general o de una mesa cualquiera, lo que definiría a una mesa concreta sería el hecho de que la misma estaría apareciendo inserta en un espacio total y concreto. Pero no sólo esto, porque esa misma mesa concreta habría sido antes madera de un árbol, que antes fue raíz que árbol, raíz

¹⁸⁶ Kervégan, *Au-delà de L'histoire*, 83.

¹⁸⁷ Kojève, *Introduction*, 484-485.

Desarrollos complementarios y similares a cargo de Kojève de la diferencia entre «lo abstracto» y «lo concreto» pueden encontrarse en Kojève, *Tyrannie*, 236.

que, a su vez, habría sido antes semilla... etc. Además, esa misma mesa habría tenido que ser elaborada con anterioridad por un carpintero, quien la habría transformado con sus manos y herramientas de árbol que al principio era en la mesa concreta que el referido filósofo tendría ahora delante suyo. Lo que estas dos segundas series nos indicarían es que la mesa concreta tendría una historia y que esa historia se presentaría inserta en dos tiempos de índole diferente, el natural y el derivado del trabajo humano. Pues bien, lo real concreto de la mesa a cuya búsqueda estaría consagrándose el filósofo tal y como Kojève lo concibe, no sería sino la totalidad espacio-temporal que, agotando la explicación de la mesa, habría terminado por enunciar al mismo tiempo una explicación total de sí misma, explicación esta que sería la que el sabio articularía por medio de su discurso circular.

Además de la distinción que entre Sabio y filósofo establece, Kojève distingue también entre filósofo dialéctico y el que no lo es. La atención de este último va a concentrarse exclusivamente en el espacio y tiempo naturales que constituyen la mesa que contempla. Filósofo dialéctico, en cambio, será el que se entrega a la búsqueda descrita en el párrafo de arriba, esto es, el filósofo que busca dar cuenta de la totalidad, no sólo del componente natural de la mesa concreta que tiene delante de sí, sino además del componente humano, es decir, del trabajo y de la estructura trinitaria que ese trabajo estaría incorporando a la mesa concreta. Filósofo dialéctico será propiamente para Kojève el filósofo que se percata de que el trabajo humano implica en primer lugar, lo real de la mesa, en segundo, la negación de lo real que se conserva en tanto negado en la obra realizada y, en tercer lugar, la mesa concreta en tanto obra realizada o acabada. Percatarse de que algo real ha sido negado con vistas a crear una cosa que no habría existido antes, tendría implicaciones filosóficas de calado, no en vano esa negación estaría aparejando la introducción en el seno de lo real de la conciencia humana, o lo que es lo mismo, de un discurso conformado por palabras acerca del objeto sobre el que se trabaja. Y así, en virtud del trabajo humano que la mesa real concreta llevaría incorporado, esa mesa sería también la mesa de la que se habla, de la misma manera que las palabras que acerca de ella se articulan, estarían formando parte de esa mesa tanto como sus cuatro patas o la habitación en la que se encuentra.¹⁸⁸

La negatividad del trabajo sería, así, la negación, instigada por un deseo, de lo que vendría dado naturalmente, la destrucción y transformación de eso dado en función de una idea racional de reconfiguración de la naturaleza. Lejos de venir dictada por ninguna idea platónica de la que vendría a ser una mera representación, a la idea o concepto «mesa» los estaría inspirando el deseo de negar una necesidad natural como podría serlo, por ejemplo, la que el hombre en su día habría experimentado de agacharse cada vez que quería comer algo recogiendo del suelo. Habría sido el deseo de negar ese esfuerzo impuesto por la naturaleza el que primero habría creado idealmente la mesa platónica y el que después habría concebido el proyecto racional de elaborar la mesa concreta en función de esa misma idea ideal de mesa. Impulsada por un deseo que como tal no existiría en la naturaleza porque no sería algo a lo que cabría encontrar como dado en ella, la negatividad del trabajo estaría implicando la capacidad de separar y recombinar las cosas que al hombre le vendrían dadas en el espacio natural. Pues bien, va a ser a esta capacidad a la que Kojève va a darle el nombre de entendimiento humano.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Kojève, *Introduction*, 485.

¹⁸⁹ *Ibid*, 500-501.

ii.- Separación y entendimiento humano

El entendimiento implicado en el trabajo humano sería, pues, antes que nada, un poder de separación ideal o conceptual respecto de lo dado y sería este poder el que vendría a permitir revelar discursivamente la totalidad espacio temporal confiriéndole a ésta un sentido. Este sentido estaría comportando, por lo tanto, la creación de un mundo técnico-cultural que, siendo igual de real que la naturaleza que se habría negado previamente, sería, sin embargo, un mundo en el que al hombre le sería dado vivir humanamente gracias a la mediación de ideas que, traducándose en palabras a partir del trabajo negador de lo real, estarían interponiéndose entre ese hombre y el mundo natural originalmente dado. Y esto, el hecho de que al hombre le sea dado desprender un sentido de la muda naturaleza por medio de la acción negadora del trabajo, a Kojève le parece algo milagroso.¹⁹⁰ Siguiendo aquí de cerca a Hegel, no vacila nuestro autor en calificar de maravilloso y de absoluto el poder de un entendimiento humano que, a base de operar separaciones conceptuales mediante el lenguaje, estaría creando un mundo tan nuevo como intransferiblemente propio de quien habría sido su creador, el hombre.

Y es que lo que éste estaría haciendo al llevar a cabo una acción transformadora de ese mundo natural que le sería exterior, no sería otra cosa que separar la existencia natural empírica-el ser- de su esencia en el aquí y ahora natural para colocar esa esencia en un concepto que, existiendo en todas partes y en ninguna y en todo tiempo y en ninguno, podría ser manejado libremente sin las restricciones impuestas por las determinaciones naturales. Y así, si en la realidad biológica del perro la esencia de éste está presente aquí y ahora, en el concepto «el perro» esa misma esencia habría pasado a existir siempre y nunca y en todo lugar y en ninguno. El entendimiento humano sería, dicho de otra manera, lo que estaría desprendiendo de su soporte natural la esencia de las cosas para encarnar dicha esencia en conceptos que las revelarían confiriéndoles un sentido. Ahora bien, esos conceptos no estarían pendiendo en el vacío ni en ningún mundo platónico de las ideas, sino que su soporte serían las palabras con sentido que el hombre pensaría, articularía y enunciaría en su aquí y ahora mundano. En función de esto, el soporte material de la esencia «perro» habría dejado de serlo el perro biológico para serlo el concepto «el perro», concepto, que, igual que el susodicho perro biológico, también estará existiendo aquí y ahora, puesto que dicho concepto sólo existirá en la medida en que es pensado, articulado y comunicado en forma de lenguaje a otros hombres por el cuerpo empírico de un hombre concreto que, igual que los receptores de su mensaje, estaría existiendo espacial y temporalmente. Las palabras que acerca de ese perro el ser humano dice e intercambia con otros de su especie estarían siendo, así, tan realidad concreta «perro» como las cuatro patas o los ladridos del animal en cuestión.

Este *modus operandi* del entendimiento humano¹⁹¹ no sólo estaría volviendo el mundo natural habitable para el hombre al hacer de ese mundo uno construido por él e intransferiblemente suyo, sino que, como hemos dicho, al hacerlo, estaría confiriendo a ese mundo una explicación y un sentido. De ese mundo técnico cultural en que la naturaleza habría sido transformada por el hombre estaría desprendiéndose, en consecuencia, un significado que estaría teniendo el valor de una revelación. A diferencia de otras filosofías, interesadas en otros aspectos de la realidad, la filosofía dialéctica sería para Kojève aquella exclusivamente interesada en explicarse cómo el mundo natural se habría transformado en uno habitable gracias a la intercesión del discurso humano.

¹⁹⁰ *Ibid*, 542.

¹⁹¹ *Ibid*, 372-373.

iii.- Habitabilidad del mundo y artefacto

La habitabilidad del mundo aparece en Kojève, pues, fuertemente determinada por el factor trabajo. La lucha antropogénica, lo veíamos también al tratar sobre la filosofía de la historia kojéviana¹⁹², daba lugar a las dos primeras figuras humanas: una actualmente humana, la del amo, esencialmente ociosa, y la otra, potencialmente humana, la del esclavo, trabajadora, por definición. Pues bien, mediante su trabajo para el amo lo que el esclavo se dispone a hacer es negar la naturaleza y transformar a ésta en artefacto. El esclavo humanizará así el espacio natural sustituyendo el aquí y ahora natural de éste por el aquí y ahora técnico del artefacto. El artefacto no es, al cabo, sino un concepto realizado en el mundo por el esclavo y, en tanto tal, el resultado de haber sometido a la esencia empírica dada a una separación de su «topos» natural. Y la separación de esa esencia cuyo resultado es el artefacto, lo es respecto de un «topos» constituido tanto por el espacio natural que el esclavo ha transformado mediante su trabajo y que le es exterior, como por su propio cuerpo. Quiere decirse que el artefacto que el esclavo produce está implicando también una separación respecto de su propia animalidad representada por su realidad corporal. Al artefacto va a definirlo, pues, esta doble separación, vale decir, su independencia y autonomía respecto de lo dado naturalmente tanto en el espacio natural circundante como en el cuerpo mismo del productor. Pero en tanto producto acabado el artefacto no dejará de poseer al mismo tiempo una existencia empírica que lo aproxima al ser, esto es, a lo dado. Pues bien, en la relación social que, después de la lucha antropogénica, se establece entre el amo ocioso y el esclavo trabajador, el artefacto en lo que tiene de producto acabado va a verse separado del cuerpo del segundo para pasar al primero, a quien ese producto ahora pertenecerá y cuya propiedad detendrá. Ahora bien, siendo cierto que la propiedad del artefacto como producto acabado habrá quedado afecta al cuerpo del amo que ahora lo poseerá a título de propietario, no lo es menos que el concepto- proyecto que el esclavo ha elaborado para producir el artefacto habrá quedado, por su parte, como concepto- recuerdo en el esclavo. Si las circunstancias cambiaran y al esclavo le fuera reconocida una autonomía de la que de momento se encontraría desprovisto, la esencial independencia del artefacto respecto de la naturaleza del mundo y del cuerpo del que lo produce no cambiará, haciéndolo únicamente la propiedad del producto acabado, que revertirá a ahora al esclavo, quién, por su parte, podrá separarse de su producto al poder concebirlo como objeto de un intercambio voluntario.¹⁹³

iv.- Aspecto universal de intercambio vs. aspecto específico de producto acabado en los artefactos

Pero antes que artefacto, la naturaleza es siempre materia prima a la que el esclavo aplica un trabajo, materia prima que el esclavo o trabajador que la elabora habrá de tratar de una u otra manera con arreglo al concepto-proyecto que tenga en mente o se le haya ordenado. Es decir, que, si el trabajo, de un lado, es factor emancipador de la naturaleza, de otro, no puede sino relacionarse y depender de ella a la hora de su ejecución o aplicación. Esta dependencia del trabajo de la materia prima es la que da lugar a la especialización, que es el aspecto del trabajo por el que éste se vuelve función del ser particular de la cosa, esto es, del ser particular de la cosa dada y del ser particular de la cosa por hacer en tanto esta se convierte en producto acabado. Las prestaciones del artefacto, por el contrario, el hecho de que, una vez producido, dicho artefacto permita hacer cosas que la naturaleza en cuanto dada no permitía hacer, constituirán el aspecto universal del trabajo, el aspecto por el cual el trabajador trasciende la naturaleza que ha trabajado y se independiza de ella. Pues bien, al hablar de necesidades humanas se hace necesario

¹⁹² Véanse pp. 66-71 de esta tesis.

¹⁹³ Kojève, *Esquisse*, 525-526.

referirlas a estos dos aspectos y no solamente a los naturales o los particulares con los que estaría lidiando en primera instancia la especialización. El trabajo, de hecho, generará tantas o más necesidades que la propia naturaleza, unas necesidades, en este caso, artificiales o universales que, no pudiendo ser fijadas por las naturales, acabarán superando a éstas. Ni siquiera el artefacto como producto acabado o, si se quiere, como ser o cosa material, será capaz de fijar estas necesidades generadas por el aspecto universal del trabajo. Es más, el número de necesidades universales será susceptible de multiplicarse indefinidamente puesto que el mismo artefacto, ofrecido como objeto en un intercambio, estará en condiciones de generar una necesidad universal incluso en aquellos que ni siquiera lo habrán trabajado. Algo parecido a esto era lo que ocurría con el amo en relación con los productos artificiales producidos por el esclavo, a saber, que el primero acababa deseando consumir los productos fabricados por el segundo por más que pudiera tratarse de productos cuya elaboración el amo no había previamente ordenado ni deseado.¹⁹⁴ El aumento en el número de esas necesidades universales encontrará, a su vez, su necesario correlato en el aumento del número de trabajos que en función de las mismas llegarán a existir y este circuito entre trabajo y necesidades universales no hará sino retroalimentarse. Podría decirse que, alcanzado cierto umbral en el desarrollo del trabajo humano, la especialización y su relación con la materia prima quedará rezagada respecto de la multiplicación de las necesidades universales derivadas de la transcendencia de los artefactos respecto de la naturaleza. Los trabajadores especializados que experimenten tales necesidades sólo podrán ver las mismas satisfechas mediante el intercambio del artefacto producto de su trabajo por otro que un trabajador especializado igual que él pueda ofrecerle a cambio. Valor de un producto será justamente la expresión que designa el producto del trabajo cuando a éste se lo entiende como objeto de un intercambio. Así entendido, el producto estará trascendiendo tanto su aquí y ahora natural, como su aquí y ahora material de producto acabado. Y el precio de ese producto, por su parte, no será sino el símbolo material que se asignará a la esencia conceptual que en forma de trabajo a dicho producto le subyace. Este precio, función de las posibilidades que el artefacto tendrá de ser intercambiado, así como de la calidad del trabajo con que habrá sido investido, quedará fijado en el lugar de intercambio de los artefactos conocido bajo el término de mercado.¹⁹⁵

ii.- Deber-ser-esfuerzo y deber-ser-lucha como matriz de humanidad. La noción de propiedad del esclavo y el origen social del deber

Al trabajo invertido en un artefacto Kojève va a entenderlo en términos de esfuerzo. El esfuerzo es lo que va a caracterizar a las acciones del rival que sale derrotado en la lucha antropogénica, es decir, el esclavo. Si al amo lo que le humanizaba era el riesgo negador de su propia vida y de su propia naturaleza, al esclavo lo que va a humanizarle es el esfuerzo negador del espacio natural que le circunda mediante su trabajo al servicio del amo. Pero ambos, tanto riesgo del amo como esfuerzo del esclavo, estarían contando con un elemento común que los uniría. Y es que tanto riesgo como esfuerzo no estarían sino negando ser, lo dado, la vida biológica. Esta negación del ser vendría a conformar la matriz de una oposición que tanto amo como esclavo en tanto humanos estarían compartiendo, a saber, la oposición entre lo que es y lo que debe ser, entre ser y deber ser, entre lo que se hace y lo que debe hacerse. «En resumen», dice Kojève en este sentido «la realidad humana se crea por el acto antropogénico no solamente como realidad y realidad consciente de sí misma o «reflexiva», sino también como valor

¹⁹⁴ Kojève, *Introduction*, 500.

¹⁹⁵ Kojève, *Esquisse*, 527-528.

positivo o como deber ser o deber hacer»¹⁹⁶. El amo sabe que debe arriesgar su vida y el esclavo sabe que debe trabajar y lo saben no porque crean que exista un deber que así se lo exija, sino porque saben que ese deber ser constituye su ser. El ser del hombre como opuesto al ser de la naturaleza no es, por tanto, sino un deber ser, la noción de deber separada del ser no acabando sino por «aislar en y mediante la autoconciencia el aspecto «deber» del ser humano específico».¹⁹⁷

El esclavo en tanto ese ser humano específico constata que su humanidad-potencial- como esclavo depende y es resultado del deber trabajar y, en consecuencia, la estimación del valor de las cosas la hará en función del esfuerzo que en ellas estime incorporado. Y así, ese esclavo tenderá a hacer de la propiedad una función de ese esfuerzo. Su autoconciencia asume que no puede pretenderse a la propiedad de algo sin el esfuerzo correspondiente y que esa pretensión no puede ser sino el resultado de un juego de equivalencias entre el grado de esfuerzo o inconvenientes y el grado de ventajas que la propiedad de la cosa conlleve. Del par esfuerzo-ventaja, el esfuerzo será el elemento que primordialmente constituya la autoconciencia del esclavo. E igual que como sin esfuerzo no podrá pretenderse a ojos del esclavo a la propiedad de algo, tampoco podrá darse a sus ojos, una propiedad que sea justa sin él. En consecuencia, el mero disfrute de una cosa por un propietario ocioso siempre será contemplado con recelo por el esclavo, el esfuerzo siendo el parámetro por el que su autoconciencia medirá la justicia de cualquier derecho de propiedad. Si desde la autoconciencia de ese esclavo pasamos ahora al mundo social en el que dos autoconciencias esclavas estarían interactuando dando lugar al fenómeno del derecho siempre que se dé un tercero que pueda anular la reacción ilícita de una de ellas, veremos que en ese mundo al derecho de propiedad lo registrarán contratos cuya función será la de regular un general intercambio de esfuerzos. Y así, lo que esos intercambios estarán presuponiendo es que, de un lado, haya un trabajador A que esté dispuesto a realizar un esfuerzo y que, de otro, un trabajador B posea una cosa en función de su propio esfuerzo. La propiedad de B será objeto de intercambio siempre que B se separe de la cosa que posee y, a cambio de un esfuerzo equivalente al que había invertido en la cosa, entregue esa cosa a A.¹⁹⁸

Acabamos de ver las implicaciones que para las nociones de trabajo, producto e intercambio tiene el hecho de que Kojève adopte como punto de partida para su desarrollo de la humanidad potencial del esclavo la idea de esfuerzo. Quisiéramos volver ahora sobre el deber-ser esfuerzo asociado al esclavo y el deber-ser riesgo o lucha que estaría afectando al amo. De esos dos deberes Kojève nos ha dicho que se trata de sendos deber-ser constitutivos del ser del hombre en tanto este ser estaría oponiéndose al ser natural. Y también nos ha dicho que tanto ese deber-ser esfuerzo como ese deber-ser riesgo son los dos un valor positivo. ¿Qué es lo implica este valor positivo? Al deber-ser esfuerzo y el deber-ser riesgo Kojève va a hacerles subyacer un deber-ser-reconocido y de este «deber-ser-reconocido» nos dice, a su vez, que «no es sino una toma de conciencia del querer-ser-reconocido, el aspecto «deber» revelando simplemente el hecho de que el deseo o el querer antropogénico implica una negación de lo dado en el mundo natural o animal, (negación) que está en la base de quien así desea»¹⁹⁹. Por su parte, el querer-ser-reconocido es querer ser aceptado como un valor positivo. Este querer-ser-reconocido sería, por lo tanto, un querer al que le estaría subyaciendo el deber- negar- ser, pero un querer que, obviando el elemento negador, estaría manifestándose como el valor positivo de ser deseado o

¹⁹⁶ Kojève, *Esquisse*, 248.

¹⁹⁷ *Ibid*, 248.

¹⁹⁸ *Ibid*, 301-302.

¹⁹⁹ *Ibid*, 248.

valor de reconocimiento. La vanidad humana, por ejemplo, que en sí misma no sería más que un deber-negar-ser al que no se le habría adscrito ningún contenido positivo pasaría a convertirse en el valor positivo del honor tan pronto como, en razón de la misma, alguien sea llevado a negar su propia vida y su propia naturaleza. Así positivado, el valor de querer-ser-reconocido de una vanidad transformada en honor, se habría vuelto homologable a cualquier otra positividad biológica o natural. O, dicho de otra manera, el ser del hombre, que sería positivo deber-ser y, en tanto tal, deber-negar-ser-natural, estaría siendo referido, mediatizado por el deseo, a un contenido o valor positivo, a saber: al querer hacerse reconocer por otros hombres. Nunca, por lo mismo, estaría actuándose humanamente, para Kojève, si lo que se esgrime para justificar la acción que se lleva a cabo es un deber abstracto que nadie reconoce. Y por más que se insista en que se está actuando conforme a un deber de naturaleza abstracta, lo que en realidad se estaría haciendo es actuar conforme al deseo de hacerse reconocer por los demás, deber y deseo no siendo sino los dos lados- de negación el primero, de posición, el segundo- de una sola y misma moneda. Lo que ocurre es que la mayoría de las veces, o bien no se estaría siendo consciente de ello, o bien se evitaría admitirlo. Con ello se estaría situando a los demás, esto es, a todos esos otros hombres y a la sociedad que esos hombres constituyen y de la que esperamos nos reconozca en un ámbito distinto al propiamente humano, a saber: unas veces en un más allá divino, confundiendo entonces esos deberes con mandamientos teológicos, y otras, en un más acá abstracto confundiéndolos entonces con un Yo de reminiscencias kantianas. Pero, lo cierto es que el Yo real del hombre nunca puede ser abstracto tratándose como siempre se trata de un Yo individual, es decir, del resultado de la síntesis que estaría produciéndose entre lo particular y lo universal. Y lo particular del individuo sería la parte de él que actúa, mientras que a su parte universal la constituirían los juicios que emite sobre esa su acción, juicios basados en los valores universales que ese individuo estaría reconociendo en el seno de la sociedad en la que vive. Pudiendo ese individuo no reconocer esos valores y mostrar su disconformidad con ellos, esa su disconformidad, de manera similar a lo que ocurría con la vanidad, ni será ni significará nada, si a la misma no se la funda en un deber-negar aquello concreto con lo que no se está conforme y, al mismo tiempo, en un querer-ser-reconocido por los demás, es decir, en el deseo de que la sociedad reconozca los valores por los se ha llevado a cabo la acción negadora, valores que sólo así llegarán a ser universales.²⁰⁰

De igual manera en que a la cosa inerte dada en la naturaleza la hemos visto humanizarse volviéndose función del trabajo y, convertida en artefacto, desencadenar una dinámica que no tendría vuelta atrás y que tendería a ramificarse por todo el cuerpo social en que amo y esclavo habitaban, el trabajo del esclavo, en tanto fundamentado en el par deseo de reconocimiento- deber-trabajar, estaría llevando a que, incluso una vez libre, el esclavo no pudiera dejar de concebirse como trabajador en el seno de ese mundo artificial que ha creado y vuelto habitable gracias a su trabajo.²⁰¹ Y de igual manera en que raras eran las veces en que el hombre admitía abiertamente que la razón de su actuar conforme al deber, residía en que los otros le reconocieran, raras serán las veces en que el hombre admita que trabaja por ese mismo motivo de querer ser reconocido socialmente. Y así, si para ocultarse el origen social de su deber, el hombre se escudaba en Dios o en sí mismo en tanto Yo abstracto, el hombre se dirá ahora respecto de los trabajos que le ocupan que los hace con vistas a enriquecerse o a obtener un mayor bienestar. Pero ni enriquecimiento ni bienestar son capaces de dar cuenta de la naturaleza suntuaria de mucho de sus gastos o del específico bienestar que el hombre derivaría de vivir mejor o al menos no peor que sus vecinos. Y

²⁰⁰ Kojève, *Introduction*, 501.

²⁰¹ *Ibid.*

así, si el deber - trabajar quedaba inexplicado si se lo refería a Dios o a un Yo abstracto; si, por su parte, a las intervenciones del hombre en la naturaleza no las estaría explicando el mero deseo científico de observar lo dado; y si, finalmente, la acumulación de riqueza tampoco sabría dar cuenta de ese «plus de esfuerzo contra-natura»²⁰² en que el trabajo específicamente humano consistiría, ello se debería a que los acabados de mencionar, no pasarían de ser menor pretextos pseudo-explicativos que ignorarían lo que en el trabajo humano estaría realmente en juego, a saber, que «el deseo que se dirige a un objeto natural no es humano sino en la medida en que se encuentra «mediatizado» por el deseo de otro dirigiéndose a ese mismo objeto: humano es desear lo que desean los otros porque éstos lo desean»²⁰³. Únicamente la mediación de ese deseo entre el hombre y lo dado naturalmente sería capaz de explicar el mundo técnico creado por ese «plus de esfuerzo contra-natura» que el hombre se mostraría dispuesto a invertir en las cosas de la naturaleza. Y quizá sean quienes menos (se) estén engañando a este respecto, quienes más estén contribuyendo no solo a que ese mundo técnico se haga efectivamente posible, sino a que de ese mundo puedan beneficiarse tanto ellos como los demás. Esos hombres, sabrían, y siendo conscientes de ello estarían actuando en consecuencia, que su ser-hombre es su deber-trabajar/debe-negar-ser y que este deber es, a su vez, su deseo de ser-reconocidos-por-los -demás y que tanto ese deber como ese deseo nada le deberían ningún amor al prójimo o caridad. Y es que no respondiendo las más de las veces estos últimos sino a «efusiones de una inclinación natural caritativa»²⁰⁴, sus aportaciones, a diferencia de las del deseo de reconocimiento, a cualquier progreso humano –progreso esencialmente contranatural– estarían aún por demostrar.

vi.- La mortalidad del ser y los dos tipos de pensamiento: el dialéctico-humano y el contemplativo-inhumano

Tenemos, pues, que en el origen de lo humano Kojève coloca la matriz de una oposición entre ser y deber- ser, esto es, entre sustancia o naturaleza y ser del hombre. Aplicada al esclavo esa matriz resultaría en ese «plus de esfuerzo contranatural» que estaría constituyendo el ser de su potencial humanidad, entendida esta potencial humanidad en su aspecto negador como deber-trabajar y en su aspecto positivo como deseo-de-ser-reconocido por los demás. El trabajo en que ese esfuerzo contranatural se materializa será, en cualquier caso, el que va a dar lugar al entendimiento humano cuyo proceder, por recapitular, sería doble:

1. Separación de la esencia del ser de la existencia empírica de éste, es decir, del soporte biológico natural que ligaba esa esencia a la Totalidad.
2. Anclaje de esa esencia en el soporte empírico de un conjunto azaroso de palabras que piensa y emite un hombre, conjunto que, produciendo un sentido, estaría revelando la realidad.

Este doble proceder del entendimiento humano, esta separación y tránsito de un soporte natural necesario a otro humano y libre, sólo serían posibles a condición de que la realidad biológica- el ser- sea mortal. Si, por ventura, la realidad biológica del ser fuera inmortal, si el perro, por volver al ejemplo de más arriba²⁰⁵, existiera siempre o eternamente²⁰⁶, concepto «perro» y ser «perro» coincidirían en todos los casos, o lo que es lo mismo, no serían separables, dándose una identidad entre pensamiento

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*, 13.

²⁰⁴ *Ibid.*, 501.

²⁰⁵ Véase p. 89 de esta tesis.

²⁰⁶ *Ibid.*, 501.

y ser que excluiría de raíz la posibilidad del concepto y del pensamiento humanos. Condición sine qua non para que estos puedan existir sería, por lo tanto, la finitud de la existencia, la necesaria mortalidad de cuanto existe.

La coincidencia o identidad entre pensamiento y ser habría dado lugar, de hecho, a un tipo de pensamiento que no sería propiamente humano. Se trataría del tipo de pensamiento que Kojève grosso modo atribuye a la filosofía pre-hegeliana, es decir, pre-dialéctica, a toda la filosofía que hasta entonces se había demostrado deudora en mayor o menor grado de la identificación entre concepto y ser (eternidad), o si se quiere, deudora de la concordancia entre ser pensado y ser. Esa identificación es la que se encontraría en la base de un tipo de pensamiento al que, remontándose a Parménides, cabría definir como una aproximación contemplativa al objeto. El pensamiento científico moderno, esto es, la ciencia, en sentido vulgar, estaría operando asimismo bajo premisas parecidas, lo mismo que lo estaría haciendo –con algunos matices importantes que nos harán volver más tarde sobre la pertinencia de esta aseveración²⁰⁷– el tipo de saber que sobrevendría una vez alcanzada la sabiduría, esto es, la sabiduría de la Totalidad o ciencia de la lógica del sabio absoluto hegeliano. Kojève se refiere a este tipo no humano de saber con la expresión «concepción tradicional del ser pensado»²⁰⁸. Distintiva de esta concepción sería su carácter estático, así como su incapacidad para dar discursivamente cuenta del tiempo y de la historia humanos. Este saber podría, sí, explicar por qué el ser tiene un sentido, pero quedaría fuera de su alcance dar cuenta de la inserción en el ser del concepto o lo que es lo mismo, le sería imposible explicar cómo sería posible que lo pensado con sentido se haya vuelto real en el espacio natural o lo que es lo mismo «cómo y porqué el discurso se vuelve real».²⁰⁹ Y es que la concepción tradicional del ser pensado estaría implicando la apertura contemplativa del saber o el concepto al objeto. Por medio de esa apertura, el objeto estaría revelándose a sí mismo a partir de sí mismo, pero no a partir de un sujeto cognoscente distinto de él y que se le opondría. Se trataría, ciertamente, en el caso de este saber contemplativo de un saber verdadero, pero impersonal e inhumanamente verdadero, puesto que el sujeto estaría coincidiendo en ese saber de tal suerte con el objeto, que en la revelación a que dicha coincidencia daría lugar, sería el objeto mismo el que estaría revelándose a través del sujeto que se aprestaba a conocerlo. Expresado en términos hegelianos, la sabiduría en que este saber desembocaría sería un «Selbstgefühl», esto es, un mudo sentimiento de sí, pero en ningún caso una «Selbstbewusstsein» o conciencia de sí discursiva, es decir, humana. Del saber, pues, que se desprende de la contemplación del ser como substancia, es decir, como naturaleza espacial idéntica a sí misma, no cabría, pues, esperar que surja ningún lenguaje propiamente humano, de ahí su esencial inhumanidad. Y es que a ese saber inhumano lo estarían conformando, de un lado, el objeto del conocimiento y, de otro, el sujeto cognoscente, o lo que es lo mismo, de un lado, el ser o mundo natural, y de otro, un sujeto al que en tanto cognoscente no se le conocería otra función que la de conocer ese ser o mundo natural al que se estaría abriendo contemplativamente, esto es, pasivamente²¹⁰. Pues bien, Hegel habría sido el primero (y el último, como se verá), según Kojève, en romper radicalmente con esa concepción tradicional del saber al asumir como punto de partida que el hombre estaría siendo algo fundamentalmente distinto a un sujeto que conoce contemplativamente y que ese algo distinto que el hombre sería –deseo y acción activos, en lugar de contemplación y pensamiento pasivos– estaría dando lugar a la oposición realmente pertinente a efectos de explicar cómo sería posible que el saber o concepto se volviera real y la realidad, concepto o saber.

²⁰⁷ Véanse pp. 163-165 de esta tesis.

²⁰⁸ Kojève, *Introduction*, 545.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ibid.*, 11.

En contraste con el inhumano contemplativo, el pensamiento dialéctico se basaría en la oposición entre, de un lado, el espacio natural y, de otro, el tiempo²¹¹. A este tiempo habría que entenderlo como uno propiamente humano en el que el hombre se mantendría como tal, sólo en la medida en que fuera capaz de destruir el espacio natural por medio de sus acciones, no jugando el conocimiento contemplativo del objeto ningún papel relevante en la referida oposición.

Si lo acabado de exponer en el párrafo de arriba lo ponemos ahora en la perspectiva de la filosofía de la historia kojéviana²¹², tendríamos entonces que, por un lado, la lucha primigenia por el reconocimiento habría dado origen a la humanidad en el hombre en tanto en cuanto uno de los dos combatientes habría operado una primera separación respecto de su propio cuerpo con vistas a obtener un reconocimiento esencialmente contranatural. La humanidad en el hombre habría surgido pues de una disposición voluntaria y consciente a matar y a ser muerto en función de un deseo de ser deseado o reconocido. Ahora bien, una vez efectuada, esa primera separación habría estado condenada a repetirse de idéntica manera en el interior de unas sociedades guerreras y esclavistas a las que no les habría sido dado conocer ningún otro tipo de separación que la referida respecto del propio cuerpo propiciada por la lucha a muerte o la guerra. La unilateralidad del reconocimiento que al amo le estaría dispensando el esclavo, en primer lugar, la insatisfacción que ese reconocimiento no-esencial estaría provocando en el primero, en segundo, y el confinamiento de lo particular en el reducto de lo criminal destinado, no ya a ser el objeto de ningún reconocimiento, sino lisa y llanamente a ser eliminado, en tercer lugar, estarían conformando la clase de reconocimiento social que se encontraría en la base del concepto tradicional del ser pensado y en la estática identidad entre ser inmutable y ser pensado o eternidad y concepto propugnada por dicho concepto.

En paralelo a esa emergencia de la humanidad en el hombre en la forma de autoconciencia del amo a partir de la negación de su propio cuerpo, las aristocracias guerreras que fueron socialmente su fruto habrían jugado el papel de inconscientes catalizadoras del factor humanizador del trabajo. Y es que para que trabajaran a sus órdenes, los amos habrían forzado a los esclavos a renunciar a los mismos instintos naturales de conservación que los llevaron en su momento a rendirse en la lucha. Dicha renuncia habría supuesto la aparición en el mundo natural del movimiento dialéctico del concepto en tanto operador de separaciones entre sustancia y esencia, sólo que no a través de la negación, una y la misma, del propio cuerpo en la lucha, sino a través de la gradual negación del mundo natural exterior a través del factor diferenciador del trabajo del esclavo.

viii.- Esquema evolutivo del saber, parte individual reveladora y totalidad armónica y permanente (la voluntad general)

La facultad discursiva será, pues, la propia del saber del esclavo que trabaja y será a esta facultad a la que Kojève va a asignarle una función reveladora de la realidad, realidad que estará abarcando, por volver al ejemplo de más arriba²¹³, no solo la mesa de madera natural, sino las palabras que acerca de ella se dicen, así como el sujeto revelador- hombre- que las pronuncia, sujeto que al revelar así el mundo no estaría sino revelándose a sí mismo en él. En consecuencia, la aparición del esclavo en ese mundo va a implicar, de un lado y en la medida en que el trabajo de éste no es sino el resultado tanto de su derrota

²¹¹ *Ibid*, 431.

²¹² Véanse pp. 66-71 de esta tesis.

²¹³ Véanse pp. 87-88 de esta tesis.

en la lucha como del reconocimiento unilateral que le dispensa al amo, la existencia de un saber acerca del objeto o sustancia natural idéntica a sí misma, esto es, la de una filosofía de la naturaleza o concepto tradicional del ser pensado y, de otro, y en la medida en que el trabajo del esclavo produce entendimiento y artefactos, la existencia de un saber que divergirá de los postulados de la concepción tradicional del ser pensado. Estos postulados serían los correlativos al poder político en acto del amo en las sociedades aristocráticas de la antigüedad y que el esclavo haría suyos por la misma razón que estaría reconociendo y obedeciendo las órdenes del amo. Junto a la positividad de estos postulados, sin embargo, que el esclavo estaría, en cierto modo, tomando prestado, habrían aparecido otros propios a un saber distinto, saber que ese esclavo estaría produciendo a base de negar activamente la identidad de la sustancia y de generar diferencias en el mundo por medio de las acciones de su trabajo. Este nuevo saber en su doble condición de opuesto a la sustancia y de generador de diferencias conceptuales en ella, no consistirá en un dejarse absorber por parte de la sustancia-objeto que se contempla y lejos de explicar ésta última a partir de ella misma, ese saber lo hará a partir de un sujeto trabajador que se le opone y que no coincide con ella. A dicha sustancia-objeto el esclavo trabajador le conferirá un sentido al transformarla paulatinamente en un mundo técnico-cultural, mundo éste que deberá su artificialidad y carácter contranatural a unas acciones que, libres en tanto creadoras, el esclavo trabajador llevará a cabo aplicando la categoría antropológica por antonomasia, a saber, la negatividad. Pues bien, el saber que se desprenderá de la aplicación de esta categoría de la negatividad a la sustancia- objeto, será un saber al que cabrá entender como correlativo al poder político en potencia del esclavo. Y así, la totalidad a cuya búsqueda Kojève nos decía que el filósofo verdaderamente dialéctico tenía que consagrarse no estaría siendo sino una totalidad destinada a ser revelada por un saber capaz de dar cuenta simultáneamente de dos aspectos, a saber: de la positividad de la identidad, de un lado, y, de otro, de la negatividad diferenciadora, vale decir, del objeto, por una parte y del concepto, por otra, o si se quiere, de una sustancia y un sujeto referidos respectivamente a una filosofía de la naturaleza y a una antropología.

A este dialéctico discurrir filosófico que el conocimiento propiamente humano del esclavo habría inaugurado, lejos, pues, de caracterizarlo ninguna conformidad inmediata entre sujeto y objeto, lo caracterizará la existencia de una disconformidad entre esos dos términos, vale decir, su fundamental diferencia. El conocimiento o saber propiamente humano del esclavo no va a materializarse, según lo dicho, en ningún abrirse al objeto que se aspira a conocer, sino en un discurso que ese esclavo va a enunciar sobre sí mismo en tanto sujeto, so pretexto de hablar sobre un objeto al que estaría oponiéndose, en una primera instancia, sólo para revelarse, en una segunda, como idéntico al objeto del que habla o viceversa. El conocimiento humano del esclavo será, por lo tanto, un conocimiento que, al contrario que la concepción tradicional del ser pensado, presupondrá, al comienzo, el error, pues no sino como error es como, según Kojève, hay que entender la referida diferencia entre ser pensado y ser o, si se quiere, entre sujeto-concepto y objeto-realidad o sustancia. Condición de posibilidad del saber total o absoluto, esto es, condición de posibilidad de la revelación del objeto-realidad, será, pues, la introducción en calidad de saber de la diferencia o el error en el ámbito mudo del conocimiento a-discursivo de raíz parmenidiana y con preeminencia del objeto. Y es que, para Kojève, sin la mediación de esa diferencia a cargo de un sujeto que hace y habla- el esclavo- no habría forma de que llegara nunca a darse una identidad «sabia», vale decir, autoconsciente, de la totalidad espacio-temporal, esto es, no llegaría nunca a darse la identidad entre ser y concepto «ser». En lugar, pues, de volverse accesible al objeto, lo propio del conocimiento humano va a ser hurtarse ese objeto de manera a disimularlo tras una serie histórica

de tentativas y errores por conocerlo que cada vez lo irán siendo menos.²¹⁴ Dinámico en sí mismo, ese conocimiento será histórico y temporal porque compondrá un discurso que devendrá realidad espacial en el curso del tiempo. Pero siendo, como al final demostrará ser, un saber respecto de la totalidad del ser, ese conocimiento no podrá perder de vista un espacio natural trabajado por un tiempo que se lo irá volviendo gradualmente conforme.

Quizá no resulte del todo inoportuno a efectos de poner de relieve el alcance de este proceso conceptual de naturaleza reveladora que, partiendo de una identidad inconsciente o inmediata, desembocaría en una identidad sabia o consciente, recordar lo que más arriba decíamos acerca de cómo Kojève entendía en su filosofía de la historia el comienzo y la evolución de ésta última. Lo cierto es que el esquema kojéviano de desarrollo histórico por el que:

1. La negatividad del ser habría aparecido por primera vez en la forma de una separación, oposición o diferencia acabando con la originaria identidad de aquél y dando lugar a ese error entre sujeto y objeto que sería el hombre.
2. Se habría dado una sucesión histórica de aproximaciones dialécticas entre sujeto y objeto.
3. Se habría retornado al final a la identidad del principio gracias al agotamiento de la fuente histórica que, en cada caso daba lugar a nuevas diferencias.

Es análogo al que Kojève aplica a la evolución política, de suerte que a la evolución de la autoridad política también la estaría definiendo:

1. Una unidad no diferenciada (inmediata, si se quiere) al comienzo (o unidad germinativa).
2. Un periodo de distinción y de desarrollo de los elementos separados o de separación de poderes (autoridad de juez, padre, jefe y amo).
3. Una reunión de los poderes separados por la que, pasado el periodo de separación de arriba, el poder político retornaría a una totalidad mediada o reflexiva, es decir a una unidad diferenciada que sería la propia de todo organismo adulto.²¹⁵

Lo que, a nuestro entender, resulta pertinente subrayar aquí es, que, tanto en el plano histórico como en el político, nos encontramos en Kojève con un patrón evolutivo- explicativo por el que, por emplear el término de Soloviev que Kojève nunca abandonará, la unitotalidad inconsciente o inmediata del principio deviene unitotalidad autoconsciente o sabia al final, pasando por la multiplicidad inherente a una etapa intermedia de desunión o diferenciadora. Durante esta etapa de desunión, la uni-totalidad cedería protagonismo a una de sus partes, parte ésta que, correspondiéndole la función de revelar gradualmente la totalidad del comienzo, se revelaría a sí misma, al completar esa su revelación, como parte reveladora indistinta de esa misma totalidad que ha revelado. Las nociones de parte y todo y sus interacciones en forma, alternativamente, de separaciones y reuniones parciales estarían demostrando ser consustanciales al patrón evolutivo-explicativo kojéviano. Las referidas nociones e interacciones, unidas a las de conjunto o colectivo y multiplicidad y totalidad estarían, de hecho, comportándose como elementos clave cuya toma en consideración ayuda no poco a elucidar los análisis filosófico-políticos de Kojève. Significativo a este respecto es el tratamiento que Kojève va a dar a la voluntad general rousseauiana al analizar la autoridad política que de la misma dimanaría. Y es que a esa voluntad general

²¹⁴ Kojève, *Introduction*, 433.

²¹⁵ Kojève, *Autorité*, 168.

nuestro autor va a entenderla como la voluntad del grupo o colectivo entendido éste como todo.²¹⁶ Se trataría en el caso de la general rousseauiana de una voluntad que no tendría por qué equivaler a la suma de las partes de la totalidad que constituiría y que incluso podría oponerse a ellas. La suma de las partes y los regímenes de mayorías y minorías que a esa suma se presentarían ligados no podrían, a juicio de nuestro autor, engendrar por sí mismas autoridad política alguna, si acaso, todo lo más, darían lugar a la pura fuerza, que sería justamente lo contrario de la autoridad política tal y como Kojève la concibe. No ocurriría lo mismo, sin embargo, con la autoridad política del grupo tomado como totalidad. En este caso, la existencia de la autoridad política en la forma de voluntad general debería darse siempre por incontestable no siendo sino Rousseau el autor al que habría que atribuir el mérito de haber puesto de manifiesto que la voluntad general entendida como autoridad política del todo estaría constituyendo un hecho irrefutable, un hecho, por si fuera poco, rastreable muy lejos en la historia. El oráculo mismo al que tenían por costumbre dirigir sus consultas los gobiernos paganos de la antigüedad habría constituido ya una manifestación de la existencia de facto de la mentada voluntad general. En la edad media, por su parte, esa voluntad habría pasado a ser encarnada por el papado y por la iglesia católica, yendo a chocar con las voluntades particulares de reyes y señores feudales. Ya en la edad moderna el monarca habría venido a disputar a la iglesia y al papa esa voluntad general logrando finalmente arrebatársela. En manos de esos monarcas esa voluntad general fue con el tiempo perdiendo carácter divino y secularizándose. Habría sido justamente esta secularización de una voluntad general que para Kojève sería tendencialmente divina, la que habría conducido a que llegara a concebirse a la parte mayoritaria de un grupo como depositaria de la voluntad general. Pero el mismo carácter atrabiliario de esa concepción habría hecho que esa idea no durara mucho y ya en el siglo XX a la voluntad general entendida como fundamento de la autoridad política específica del todo o del conjunto, empezaron a buscársele soportes menos contradictorios y comprometedores que el simple número. Tentativas en este sentido habrían sido el proletariado de Lenin-Stalin, el «Impero» mussoliniano o el «Volk» hitleriano. Pero más allá de estas tentativas por buscarle un nuevo soporte a la voluntad del conjunto, lo importante, para no equivocarse, habría sido discernir correctamente de qué se estaba hablando al hablar de ese todo o totalidad cuya autoridad política la voluntad general vendría a encarnar. Y lo primero que a este respecto habría que descartar, sería que esa totalidad estuviera correspondiéndose con ninguna totalidad mecanicista en la que a las partes les fuera dado determinar al todo con su suma. Al contrario, de corresponderse con algo, esa totalidad lo haría con la de un todo orgánico que subyugaría a sus partes. A la voluntad general como autoridad política que encarnaría esa totalidad orgánica, la caracterizarían, de hecho, y por encima de cualesquiera otras, dos propiedades, a saber: la permanencia, por un lado, que a dicha voluntad le estaría suministrando la estructura misma de su propio organismo y, por otro, la armonía, que se derivaría de la que existiría entre sus partes integrantes. Determinada, de este modo, por esas su armonía y permanencia, esa voluntad general, correlato autoritario del todo o totalidad social, estaría presentando serias dificultades a la hora de que en su seno pudieran producirse cambios esenciales, esto es, revolucionarios, que la pudieran modificar. Los cambios sociales esenciales o revolucionarios requerirían, por lo general, que a su frente se pusieran individuos fuertes, vale decir, partes individuales no precisamente armónicas y que estarían haciendo todo lo posible por destacar del todo social del que serían parte. Pues bien, ante la eventualidad de un cambio social proveniente de la iniciativa de una de sus partes, el todo social representado por la voluntad general se mostrará algo más que remiso a dejar que semejante iniciativa

²¹⁶ Para más detalles acerca de cómo Kojève entiende la noción de colectivo, véanse sus desarrollos sobre «la realidad de las personas morales colectivas» en Kojève, *Esquisses*, 53-55.

prosperare. Sólo que, únicamente de una iniciativa individual como la descrita cabría esperar que en la permanencia y la armonía del todo orgánico representado por la voluntad general se produjera algún cambio. En la medida, pues, en que esa voluntad excluya toda voluntad individual que busque modificarla, difícilmente podrá la misma registrar por sí misma ninguna alteración que trastoque su pétrea identidad. Habiéndose dado cuenta de esta indeseable consecuencia, el propio Rousseau, habría optado, a juicio de Kojève, por conferir a la voluntad particular del poder legislativo la potestad de las reformas y las innovaciones.²¹⁷

viii.- Parte, colectivo y miembro cualquiera. Representación del colectivo a cargo del miembro cualquiera. Insuficiencias de la voluntad general

Al grupo entendido como todo, a esa totalidad representada por la voluntad general de la que acabamos de hablar y que Kojève llega a identificar con la «razón de Estado»²¹⁸, los vemos ocupando el centro de otros análisis político- filosóficos a cargo también de nuestro autor. Y así, si de la sociedad como colectivo cabría decir en cierto sentido que no sería sino la suma de sus miembros, esto es, de las partes individuales que la estarían componiendo, partes sin las cuales dicho colectivo o sociedad no existiría, en otro sentido cabría afirmar que ese colectivo estaría siempre siendo algo más y algo distinto que la mera suma de sus miembros. El hecho de ser miembro de un colectivo, a menos que dicho colectivo sea la humanidad, ni estaría coincidiendo por completo ni estaría agotando enteramente el ser del individuo que estaría siendo miembro de aquel, entre otras razones, porque ese mismo individuo podría estar siendo al mismo tiempo miembro de otro u otros colectivos. Por otra parte, si existir en acto sería algo que equivaldría a remitirse a otro acto en una interacción, a la existencia en acto de un individuo que es miembro de un colectivo la podrán conformar multitud de otras interacciones aparte del hecho de su ser miembro de un determinado colectivo. Pero es que incluso dejando de lado esas otras interacciones en acto ajenas al colectivo del que se estaría siendo miembro, el miembro individual de un mismo colectivo podrá diferir de otros individuos que también son miembros de él, sin ir más lejos, participando en un mayor o menor porcentaje en dicho colectivo. Actuando en función de esa su participación, ese individuo estará actuando en el seno del colectivo como miembro particular del mismo, y, en calidad de tal, ese miembro particular podrá perfectamente entrar en conflicto con otros miembros particulares cuyo porcentaje de participación sea distinto al suyo. Ese porcentaje de participación en el colectivo no se corresponderá, a fin de cuentas, sino con la propiedad de ese miembro particular del colectivo, propiedad esta que será siempre en acto y que se originará en el aquí y ahora que diferencia a unos propietarios de otros. Pero, sin negar lo anterior, otra manera de concebir el colectivo sería igualmente posible. En efecto, la actuación del individuo en tanto miembro del colectivo puede obedecer a otra modalidad completamente distinta de actuación. En lugar de verse determinada por el aquí y ahora de su propiedad, esta otra modalidad de actuación implicará que el propietario y miembro individual del colectivo haga abstracción de las particularidades que constituyen el aquí y ahora de su propiedad. La separación respecto del aquí y ahora de esa su propiedad, esto es, la abstracción que ese propietario hace respecto de sus propios atributos como propietario, le permitirán a ese propietario concebirse no como propietario y miembro particular del colectivo, sino como propietario y miembro cualquiera o general. Al actuar en tanto propietario y miembro cualquiera o general, ese miembro individual actuará como cualquier

²¹⁷ Kojève, *Autorité*, 104-109.

²¹⁸ *Ibid*, 105.

otro miembro cualquiera o en general lo haría en su lugar. Desde esta perspectiva, desde la perspectiva de concebirse como miembro cualquiera del colectivo- vale decir, desde una perspectiva general y universal por oposición a la particular del propietario, esto es, desde la perspectiva general que le daría la separación respecto del aquí y ahora de su propiedad particular-, al colectivo lo estaría dejando de constituir la suma de sus individuos particulares con sus diferencias y pasaría a hacerlo otra cosa distinta, a saber: el aspecto general o cualquiera de esos miembros, resultado de la abstracción a la que habría sido sometidas sus particularidades o diferencias. De un miembro del colectivo actuando como su miembro cualquiera podrá decirse, de hecho, que representa al colectivo, no excluyendo esto que puedan llegar a darse conflictos entre la acción que ese miembro llevaría a cabo en calidad de miembro cualquiera del colectivo y la que hubiera llevado a cabo de concebirse como un miembro particular diferente de los demás. La unidad específica de la voluntad del colectivo la constituirá, por lo tanto, ese común denominador que será la voluntad de sus miembros individuales como miembros cualquiera, de suerte que los actos de estos que respondan a esa voluntad del colectivo en conjunto no equivaldrán sino a la actualización del propio colectivo en el mundo. Y esta actualización, como toda actualización, por lo demás, podrá llegar a adoptar la forma del aniquilamiento a cargo de ese colectivo de otra cosa que, al igual que él, exista en acto, aen el mundo. La facultad de representar al colectivo, en el caso de que a éste se lo conciba como compuesto únicamente por sus miembros cualquiera, vendrá determinada, por su parte, por el hecho de que será indiferente quién lo haga, ya que cualquiera de esos miembros cualquiera puesto delante de las mismas circunstancias actuará, según lo ya dicho, de la misma manera. Y si ese colectivo optara por fijar su representación en un miembro cualquiera, los actos de ese miembro no actualizarán sino la voluntad específica de ese colectivo.²¹⁹

Los desarrollos teóricos de carácter político-filosófico que Kojève construye sobre las citadas nociones de parte, todo o totalidad y colectivo pueden hacerse extensibles a la función reveladora que, en tanto parte, al hombre se le va a adjudicar en la dialéctica de la Historia propuesta por nuestro autor. Al fin y al cabo, el esclavo y su entendimiento estarían haciendo abstracción conceptual de las diferencias específicas que se presentarían tanto en la naturaleza, como en los artefactos en tanto productos acabados. Y esas abstracciones estarían llevándose a cabo por parte del esclavo a base de operar separaciones en el aquí y ahora particular tanto de esa naturaleza como de esos artefactos, para poder pensar y pensarse de un modo cada vez más universal, esto es, para concebirse cada vez más como el miembro cualquiera de la totalidad de cuya revelación estaría ocupándose a través de su trabajo. Para Kojève, no obstante, la historia no puede ser entendida como una mera interacción estática entre conjunto y parte. Y es que, sin sitio para la particularidad del genio individual, a la historia se la estaría hurtando el motor de cambio que la haría avanzar. Al colectivo entendido como voluntad general permanente y harmónica cabría, en este sentido, equipararlo a la substancia que se encontraba en el centro de las filosofías paganas de la identidad.

²¹⁹ Kojève, *Esquisse*, 436-438.

*ix.- Insuficiencias de la mirada pagana sobre el mundo. Hegel y la vindicación de la individualidad libre cristiana.
La filosofía de Kant, como preparadora de la sabiduría hegeliana*

Si, por algo, habría admirado Kojève a Hegel, ello habría sido porque, a su juicio, Hegel habría sido el primer filósofo en percatarse a fondo de las insuficiencias de la mirada pagana sobre el mundo y porque el pensador alemán habría tratado de dar cuenta de un modo sistemático y consecuente de la existencia empírica del concepto y del discurso en ese mundo. Hegel, para Kojève, habría caído en la cuenta de las carencias del pensamiento de la antigüedad clásica y, dirigiendo su mirada hacia la tradición pre-filosófica judeocristiana, habría identificado esa tradición como una que, antes que interrogarse por ninguna sustancia natural, habría tratado de explicarse antes que nada al sujeto humano, sujeto al que esa tradición habría entendido como fundamentalmente libre respecto de las necesidades y determinaciones impuestas por aquella. Y así, la naturaleza habría pasado por medio de esa tradición, de ser concebida como cosmos a serlo como pecado, y la tarea propiamente humana, lejos de consistir en la contemplación de la sustancia en la identidad consigo misma para que cada cual encontrara en ella su sitio representado éste por la adecuación eterna entre existencia empírica y esencia, habría consistido en negar la identidad de dicha sustancia para que el hombre pudiera convertirse libremente en otro distinto del que era separándose del topos que le habría sido asignado para siempre en el mundo natural. Gracias justamente a esa idea de conversión libre²²⁰, el hombre habría dejado de ser únicamente sustancia (Parménides, Spinoza) o una mera representación de una idea eterna situada fuera del tiempo (Platón) o un simple representante de una especie eterna en el tiempo (Aristóteles) para empezar a auto-crearse libremente en el tiempo como un individuo único de su especie en el espacio. Si Hegel fue el gran filósofo que fue, ello se habría debido en gran medida, para Kojève, a que su pensamiento habría respondido a un intento por conciliar las dos tradiciones- la tradicional pagana y la judeo-cristiana- con el objetivo de revelar lo real concreto de la Totalidad o, lo que es lo mismo, con el objetivo de alcanzar la Verdad.

La grandeza de Hegel, para Kojève, habría radicado justamente en esa tentativa de síntesis entre esas dos tradiciones antitéticas y, al menos al nivel de la idea- pues ya hemos visto²²¹ y veremos²²² las dificultades que su pensamiento habría experimentado, a ojos de nuestro autor, para alcanzar efectivamente lo real- el pensador alemán habría sido, por lo tanto, el primer y único sabio, primer y único sabio, al menos en el plano filosófico o de la idea. Y siendo este primer sabio, esto es, habiendo encontrado y encontrándose en la verdad circular de la idea filosófica, Hegel habría dejado de ser, por lo mismo, filósofo - que no era, como hemos visto, sino el que se consagraba a la búsqueda de la verdad sin encontrarla ni encontrarse. El filósofo que más lejos habría ido en esa búsqueda, el pensador que habría tocado con dedos aún de filósofo la circularidad de la idea y que, al hacerlo, no la habría sino «camuflado»²²³, habría sido Kant. Pero Kant, en tanto que el filósofo más grande, habría preparado a Hegel, en tanto que el primer (y único) sabio ideal. Sin el primero, la sabiduría del segundo no podría haber existido. Y siendo esto así, quizá pueda ser de algún interés ver cómo y en qué aspectos, según Kojève, la filosofía del pensador de Königsberg habría prefigurado la del de Stuttgart. Ello nos permitirá quizá comprender mejor la interpretación que de Hegel hace nuestro autor al precisar las diferencias que, a su juicio, estarían dándose entre los componentes judeocristianos y paganos sobre los que ambos filósofos habrían construido sus sistemas de pensamiento respectivos.

²²⁰ Kojève, *Introduction*, 535-536.

²²¹ Véanse pp. 73-75 de esta tesis.

²²² Véanse pp. 173, 178-181 de esta tesis.

²²³ Kojève, *Kant*, 91-92.

a.- Los tres cortes de la filosofía de Kant²²⁴

En la filosofía de Kant, Kojève identifica un corte, o quizá sea más propio hablar de tres cortes, en relación con las filosofías que le precedieron. Estos cortes habría que referirlos, por un lado, al legado del periodo clásico de la filosofía, por otro, a la acogida que en el sistema filosófico kantiano habría recibido un aristotelismo anti-platónico y, finalmente, a lo que la tradición judeo-cristianas habría aportado al sistema filosófico del pensador de Königsberg.

1.- El teísmo de la filosofía de Kant

El legado de la filosofía clásica de la antigüedad en la filosofía kantiana se plasmaría para Kojève en los elementos teístas que dicha filosofía estaría conteniendo. Por teísmo Kojève va a entender toda teoría que lleve a colocar la verdad en un más allá de la percepción. Se trataría, por lo general, de teorías que estarían distinguiendo entre una intuición intelectual y una sensible y para las que sólo la primera de estas intuiciones estaría dando acceso a la verdad. Intuición intelectual sería, en concreto, la que estaría declarándose capaz de «intuir» la evidencia aislada de una verdad eterna. El mundo de las ideas platónico ejemplificaría en este sentido este aspecto del pensamiento de Kant y este sería asimismo el formato bajo el cual habrían operado por lo común los sistemas racionalistas clásicos de pensamiento, de los que Kant habría sido claro deudor en lo que concierne a su:

- a. Concepción de la cosa-en-sí o noumenon trans-espacio-temporal.
- b. El dualismo irreducible que su sistema establece entre voluntad y entendimiento.

Este teísmo de filiación clásica o platónica sería deudor, a su vez, en Kant, según Kojève, de los sistemas paganos de pensamiento en los que se venía a atribuir a la verdad una esencia eternamente idéntica a sí misma, independiente y anterior a cualquier discurso humano. La verdad del hombre no representaría una excepción a este tipo de verdades y la sentencia del oráculo de Delfos «Convírtete en lo que eres»²²⁵, esto es, en esa esencia natural siempre igual a sí misma, estaría encontrando acomodo en la filosofía del pensador de Königsberg a través del referido teísmo de raíz clásico-pagana.

2.- El empirismo aristotélico de Kant

El racionalismo teísta de arriba se encontraría en tensión en Kant con un empirismo radical que, tomado de Aristóteles, habría conducido al pensador de Königsberg a poner entre paréntesis la verdad de cualquier evidencia intuida intelectualmente, así como a intentar descubrir la verdad ciñéndose escrupulosamente a lo percibido por los sentidos.

3.- El judeocristianismo de Kant

Por oposición al teísmo de filiación clásica, los componentes judeocristianos de su filosofía estarían acercando a Kant al ateísmo. La noción kantiana de voluntad pura estaría entroncando con esos componentes. Dicha noción implicaría una negación a cargo del hombre de lo dado naturalmente, así como del propio cuerpo en cuanto que dado también por la naturaleza. Para Kojève esta negación no equivaldría en Kant sino a la libertad humana en tanto libertad respecto de cualquier esencia inmóvil y eternamente idéntica a sí misma, ya sea esta la naturaleza o Dios.

²²⁴ *Ibid*, 9-10.

²²⁵ Kojève, *Introduction*, 40.

b.-El expediente de la «cosa-en-sí». Moral versus necesidad discursiva

Al sistema filosófico de Kant lo estaría recorriendo el hilo rojo de una tensión entre los aludidos tres polos, esto es, entre teísmo, empirismo, y ateísmo. En razón a su religiosidad cristiana, Kant nunca habría llegado a conciliarlos. A lo más que el pensador alemán habría llegado- y no fue poco- fue a no permitirse introducir en su sistema la noción contradictoria de Dios. Llevado por la sospecha de que la introducción de semejante noción en su sistema filosófico, volvería a éste irremediabilmente contradictorio alejándolo para siempre de una verdad discursiva esencialmente circular, Kant habría tratado de evitar que su sistema se plegara a la noción inefable del Agathon-Theos²²⁶ platónico, sirviéndose para ello del expediente de la cosa-en-si o noumenon. Evitando transformar la cosa-en-si en discurso, el filósofo de Königsberg habría hecho de la misma un «“punto singular”, por así decir, que no tiene extensión discursiva propia»²²⁷ dentro de su sistema, esto es, un punto que Kant habría dispuesto, de suerte tal, que no viniera a obstaculizar el desarrollo discursivo no-contradictorio de su sistema en el modo de la verdad. Y así, el filósofo alemán habría introducido, a juicio de Kojève, la cosa en sí en su filosofía «como si» de un elemento ordinario y verdadero de la misma se tratara.

Pues bien, el expediente de la cosa-en-sí al que Kant habría recurrido no habría dejado de probarse, como un expediente, en última instancia, fallido. Y lo habría hecho, en primer lugar, por haber frustrado el cierre circular que hubiera convertido a la filosofía de Kant en un verdadero sistema de saber discursivo. Y en segundo, porque al frustrar ese cierre, el mismo Kant se habría visto obligado a regañadientes (al contrario que, por ejemplo, un Hume, que lo habría hecho de buen grado)²²⁸ a dejar abierto su discurso filosófico al escepticismo de una tarea y progreso infinitos. El mérito real del expediente kantiano de la cosa-en- sí o, si se quiere, el mérito de esa especie de cuarentena en la que Kant habría recluso en su sistema filosófico lo trascendente respecto de lo espacio temporal y propiamente discursivo, habría residido en que, reclusa la transcendencia en el referido «punto singular sin extensión discursiva», ésta se habría vuelto bastante más fácil de identificar en el discurso filosófico y de ser eliminada de dicho discurso por los que vinieron después de Kant.²²⁹

Si el platonismo o teísmo mitigado de Kant habría sido en última instancia el responsable de hacer que su sistema filosófico naufragara como tal, al impedir que éste se cerrara en el modo circular de la verdad, no deja de reconocer al mismo tiempo Kojève que la fórmula del «como-si» con la que Kant habría hecho como si cerrara su discurso preservándolo así en apariencia del «carácter indefinido del conocimiento empírico»²³⁰, habría sido una fórmula de la que el de Königsberg se habría valido conscientemente. Las razones que a ello le habrían llevado, habrían sido fundamentalmente, no filosóficas y relativas al discurso, sino religiosas. Y es que Kant no habría querido prescindir de la noción de transcendencia porque su fe cristiana le habría impedido quererlo. Kant habría sido consciente de que cerrar el discurso de verdad implicaba eliminar la cosa en sí. Lo habría sido, sí, pero ello no estaría queriendo decir que Kant como filósofo racionalista hubiera estado dispuesto a admitir que habría sido su fe la que le habría llevado a mantener la «cosa-en-sí» en su sistema de pensamiento. Prueba de que no lo habría estado, habría sido que la justificación que Kant se dio y dio para mantener la cosa en sí fue que, gracias al mantenimiento de ésta, su filosofía habría podido hablar del fin supremo de lo humano en el hombre.

²²⁶ Kojève, *Kant*, 14-15.

²²⁷ *Ibid*, 16.

²²⁸ *Ibid*, 25-26.

²²⁹ *Ibid*, 18, 122.

²³⁰ *Ibid*, 25.

Para ilustrar lo que Kant habría entendido por ese fin supremo en el hombre, Kojève trae a colación una cita del filósofo alemán intercalada con sus propios comentarios, cita en la que, entre otras cosas, se dice lo siguiente:

En consecuencia, todo el equipamiento de la Razón en la elaboración de lo que puede llamarse Filosofía pura (o sistema de saber) no se orienta, de hecho, sino en la dirección de los tres problemas considerados. Ahora bien, éstos tienen de nuevo ellos mismos su/una intención remota: a saber, qué haría falta hacer si la voluntad es libre (y) si hay un Dios y un mundo futuro (se entiende: post-mortal). Y puesto que esto concierne nuestro comportamiento respecto al Fin Supremo, la intención última de la naturaleza (es decir, de Dios), que nos dota de sabiduría con ocasión de nuestros razonamientos, se dirige, propiamente hablando, únicamente hacia/a la moral (aufs Moralische).²³¹

En función de la cita de arriba, Kojève viene a concluir que si Kant optó por introducir la cosa en sí en su sistema o mejor pseudo-sistema filosófico, ello no se habría debido a necesidad discursiva alguna, sino, antes bien, a la necesidad que al filósofo alemán le imponía su moral, una moral que, por añadidura, Kant habría entendido como imperativa y válida a priori desde el momento mismo en que de alguien se dice que se conduce humanamente.

c.- Tres hitos de la humanidad del ser humano

Tres hitos, a juicio de Kojève habrían marcado la humanidad de esos modos humanos de conducirse:

1. El hito de la antigüedad griega en el que la humanidad de alguien se jugaba en la conformidad de su existencia empírica, revelada por la percepción, con su esencia única, idéntica y universal. Esta esencia podía ser revelada tanto por la percepción como por el intelecto, pero ya lo fuera por la una o por el otro, lograda la conformidad entre existencia empírica personal y esencia universal (naturaleza, sustancia), el hombre habría dado con el lugar natural que le había sido asignado en el cosmos. El ser humano accedía así a su humanidad satisfecha, es decir, a la felicidad en el mundo, dejando con ello, satisfecho y feliz, de experimentar la necesidad de seguir cambiando. Su perfecta adecuación al «topos» le garantizaba al hombre el disfrute de una robusta salud física y moral hasta que una muerte igualmente natural se las arrebatara para siempre mediante la enfermedad. El ideal humano del sabio estoico o pagano de la antigüedad habría respondido a este modo humano de conducirse. A efectos ilustrativos a ese ideal podría contraponérsele, el modo propiamente humano de ser tal y como lo habría entendido el propio Kojève, cuando acerca de ese ser le vemos decir en su seminario que quizá «no sea otra cosa que un error de la naturaleza que por azar no ha sido inmediatamente eliminado»²³². Quiere decirse que para los sabios de la antigüedad clásica lo último en lo que la humanidad del hombre habría consistido, sería en ese error, desajuste o, si se quiere, enfermedad que nuestro autor, sin embargo, habría postulado como premisa de humanidad.²³³
2. El hito de la religión judía por el que en esa religión se habría pasado a rechazar de plano la esencia inmutable a la que, según los antiguos griegos, la existencia empírica de cada cual tenía que conformarse para lograr dar con una felicidad verdaderamente humana. Descartada esa

²³¹ *Ibid*, 29.

²³² Kojève, *Introduction*, 432.

²³³ *Ibid*, 35-36.

esencia universal, la religión judía habría esgrimido, en su lugar, la Ley. La esencia pues para el judaísmo habría dejado de ser la naturaleza o la sustancia, para pasar a ser obra o resultado de la Ley. Sería a esta ley a la que todo ser humano, para serlo, tendría ahora que conformarse.²³⁴

3. El hito de la religión cristiana por el que se habría dado un nuevo paso en la dirección de la indeterminación de la esencia universal natural o cosmológica de la antigüedad griega. En efecto, no se trataría ya, como en el judaísmo, de que la esencia universal fuera obra de ninguna Ley a la que el ser humano, para serlo, tendría que conformarse, sino que, lisa y llanamente, se habría procedido a descartar cualquier determinación unívoca de la esencia humana por un «topos», ya fuera éste de carácter natural, legal u otro. En el cristianismo, a la humanidad del hombre se la estaría remitiendo a una radical indeterminación, es decir, a la libertad. Y así, el modo humano de conducirse pasaba a quedar abierto a cualquiera que quisiera acceder a él, bastando para ello con que el aspirante diese muestras de querer convertirse en otro distinto del que era en base a una elección libre. De esta manera, el cristianismo parecería haber operado, por jugar con una expresión de Max Weber, una suerte de parcial desencantamiento del mundo y un correlativo encantamiento del hombre.

d.- Encantamiento del hombre, desencantamiento del mundo y moral divina en Kant

Si para el paganismo de la antigüedad, el mundo aparecía inserto en una trama rígida de adscripciones de manás, sentidos o esencias a toda suerte de lugares o entes naturales y si para los judíos esa adscripción habría quedado, en cierta forma, circunscrita a la Ley que había pasado a ser la encargaba de redistribuir esos manás, sentidos o esencias en base a determinados ritos de iniciación, para el cristianismo estos vínculos entre significado y significante habrían perdido su indisolubilidad²³⁵. Y así, para el cristianismo, cualquiera podía ser susceptible de convertirse en el portador del maná o sentido que quisiera a sí mismo darse a nada que ejerciera su libertad de conversión. En este reflujo cristiano en dirección al hombre del maná que la mitología mágica había colocado en las cosas del mundo y el judaísmo en la ley, al ser humano no habría dejado de proponérsele, no obstante, una nueva conformidad, una conformidad que no sería de este mundo, a saber: la imitación de Dios. La moral cristiana no habría consistido sino en esta imitación. Sólo que a diferencia de la conformidad pagana entre existencia empírica particular y esencia universal natural en el mundo de aquí abajo, la imitación de Dios habría dado prueba de frustrar al hombre cualquier satisfacción real en el mundo no divino. A la satisfacción humana se la habría hecho depender en el judeocristianismo, antes bien, de la de Dios, cuyo arbitrio sería el que en última instancia decidiría acerca de si la imitación que a través de la conversión se le estaría debiendo, habría sido lograda o no. De serlo, la satisfacción humana a la que el hombre se habría hecho acreedor, no la experimentará éste en ningún mundo empírico, sino en un mundo futuro, es decir, en un más allá después de su muerte. Esta imitación de Dios quedará, por lo tanto, muy lejos de representar la búsqueda de una conformidad a una naturaleza eterna e inmutable en el mundo de aquí abajo según la fórmula pagana «Conviértete en lo que eres»²³⁶. Al contrario, imitar a Dios para el cristiano conllevará oponerse con denuedo, como ya hemos visto más arriba²³⁷, a una naturaleza que, de cosmos habría pasado a ser entendida como pecado,

²³⁴ Kojève, *Kant*, 33.

²³⁵ *Ibid*, 33-34.

²³⁶ Kojève, *Introduction*, 40.

²³⁷ Véase p. 116 de esta tesis.

tarea que encajaría mejor con la divisa de «Conviértete en lo que (aún) no eres»²³⁸. El mundo del más allá al que remitiría ese teísmo cristiano tendría un carácter divino, carácter cuya definición, al igual que en su libro sobre el ateísmo de 1931, Kojève seguirá tomando prestada unos veinte años después, en 1952, al teólogo alemán Rudolf Otto. Y es que lo divino, según Otto, sería «todo lo que es otro»²³⁹, o si se quiere, «algo que no es ni el hombre ni el mundo, ni tampoco es de este mundo». Y ese mundo otro o divino en el que quedaría en manos del Dios cristiano decidir acerca del mérito de las imitaciones humanas sería, según Kojève «el receptáculo de las almas inmortales del mismo modo que el mundo natural o espacio temporal [...] lo es de todo lo que *vive y actúa*».²⁴⁰

Volviendo a Kant, el fin supremo de lo humano en el hombre no estaría respondiendo, a juicio de Kojève, sino a esa moral divina. Moral la susodicha que, como se ha visto, estaría implicando la existencia de un Dios y de un Mundo futuro en el más allá. La teología cristiana que Kant habría introducido de rondón en el modo del «como-si» en su sistema filosófico sería, pues, a la postre, la encargada de sustraer al hombre la posibilidad de satisfacción en el mundo real en que éste vive. Y esto no podría haber sido de otro modo, puesto que Kant, por razones estrictamente religiosas habría optado por desposeer a la acción humana de toda eficacia real después de haber concedido a la realidad empírica todas las prerrogativas que su empirismo aristotélico le había permitido.

e.- La religión o la ineficacia de la acción humana en el mundo. Religiones teístas y ateas. Hegel o el sabio judeocristiano ateo. Extirpación de la mitología teísta y muerte esperada

La religión no estaría consistiendo, a fin de cuentas, sino en eso, esto es, en una abolición de la eficacia de las acciones del hombre en el mundo, privándole a éste de satisfacción en él. Lo que no sería ya tan propio de toda religión, matiza nuestro autor, es ponerse a construir un mundo divino en el más allá con el exclusivo fin de proceder a la citada abolición. Y es que a la religión como fenómeno no la estaría definiendo el teísmo.

El budismo, sin ir más lejos. El budismo, antes que ningún teísmo, sería para Kojève el perfecto ejemplo de una religión claramente a-tea. Y lo sería porque su punto de partida lo constituiría una premisa diametralmente opuesta a la del judeocristianismo, a saber: la de que la vida natural es eterna, bastando con que se haga algo –sin importar el qué– en función de un deseo para que se acabe renaciendo y viviendo indefinidamente en la rueda repetitiva e inagotable de la vida. Lo que en el budismo estaría requiriendo una acción especial –esto es, una disciplina específicamente budista– no sería esa repetición, sino la interrupción del giro interminable de esa rueda. Los desvelos de todo buen budista se encaminarían a dejar de vivir eternamente, o lo que es lo mismo, a lograr que después de la muerte natural lo que sobrevenga no sea ninguna suerte de supervivencia sino la aniquilación definitiva o Nirvana. Esto sería lo verdaderamente difícil, esto, lo que estaría exigiendo una disciplina que lleve al Buda –que, por su parte, sería «un hombre como los demás»²⁴¹ y no un dios²⁴²– a no hacer nada o a hacer la nada, o sea a «suprimir el deseo que lleva a la acción» y, en consecuencia, a suprimir una vida futura que no suponga más que la repetición siempre igual a sí misma de una serie infinita de sufrimientos.

²³⁸ Kojève, *Introduction*, 40.

²³⁹ Kojève, *Kant*, 46.

²⁴⁰ Kojève, *Kant*, 46.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ibid.*, 47.

El budismo compartiría con una religión como la cristiana la creencia en que al hombre le es imposible encontrar la satisfacción en el mundo espacio-temporal de aquí abajo. Pero, al contrario que la religión cristiana, lo que el budismo perseguiría es evitar que la vida mundana se reproduzca indefinidamente, negar a ésta cualquier posibilidad de supervivencia, aunque sea en un «más allá». Buda mismo se habría encargado de prevenir contra el riesgo en que estaría incurriendo todo aquel que en el camino del Nirvana creería haber encontrado la satisfacción en este mundo y haber accedido así a la categoría de Dios. Creer esto estaría suponiendo, a ojos del budista, hurtarse a sí mismo y para siempre la posibilidad de la verdadera satisfacción y entregarse al solaz de una beatitud indigna. A este respecto es igual que en el cristianismo, la satisfacción en el budismo no podrá vivirse sino como una esperanza. Solo que, la esperanza budista no sería la de ninguna vida después de la muerte, sino la de la muerte definitiva y para siempre. Lo que Kojève habría querido demostrar en esta nueva confrontación que en 1952- unos treinta y dos años después de la que llevó a cabo en su diario de adolescente²⁴³ -acomete entre el teísmo cristiano (y por extensión entre cualquier teísmo) y el a-teísmo budista habría sido el hecho de que mientras este último habría dado prueba de tomarse en serio «la homogeneidad o unidad y unicidad absolutas del Ser» espacio-temporal en tanto diferente de la sola Nada, el primero, por el contrario, habría introducido un dualismo y una oposición irreductible entre el ser y algo que estaría siendo distinto del ser. El ateísmo que Kojève desgrana de la religión a-tea del budismo habría negado, así, que pudiera darse una oposición entre dos categorías de Ser, dicha oposición pudiendo, sin embargo, darse siempre en el seno del Ser entre dos términos esencialmente homogéneos. Y así, la existencia empírica fenoménica no tendría por qué presentarse como irreductiblemente opuesta a un mundo transcendente no-espacio-temporal, sino que podría ser interpretada como una existencia susceptible de ser revelada por un Ser único que sería ella misma.

Pero Kojève estaría yendo más allá. Y es que nuestro autor no estaría solamente considerando como lo propio de toda religión que éstas armen las disciplinas más variadas con el único fin de volver al hombre un ser inepto para la satisfacción mundana, disciplinas de las que, al cabo, como sucedería con el budismo, el hombre podría desprenderse por no ser su religiosidad- entendiendo por tal dos factores, a saber: la no asunción de la mortalidad del hombre y la negativa a dejarse satisfacer por ningún placer mundano- en principio, taxativa²⁴⁴. Y tampoco se trataría tan sólo de que la disciplina religiosa que el budismo estaría postulando, le estaría pareciendo a Kojève pasablemente inofensiva en comparación con otras, puesto que al budista religioso le bastaría con «callarse sin hacer nada»²⁴⁵. Siendo todo esto así, Kojève hace además dos cosas. Por un lado, contempla la posibilidad de que, superado el teísmo, así como su fe en un Dios en el que ya no cree, el hombre persevere en una actitud religiosa que habría quedado reducida al mero aferrarse a la negación de cualquier satisfacción mundana, en cuyo caso ese ser religioso sin Dios podría llegar a creer que todo le estaría permitido a fin de acelerar una muerte que habría llegado a admitir como siéndole consustancial.²⁴⁶ Por otro lado, Kojève sostiene que, desprovista de su teísmo, la religión judeocristiana vendría a dar en una antropología que, en esencia, coincidiría con la del budismo y que el mismo Kant hubiera sido consciente de esto, de haber nacido, por ejemplo, en Asia, pero que no lo habría sido porque le tocó nacer en el occidente cristiano, es decir, en un lugar del mundo en el que la antropología judeocristiana se habría encontrado inextricablemente unida a una

²⁴³ Véanse pp. 51-53 de esta tesis.

²⁴⁴ Kojève, *Kant*, 48-49.

²⁴⁵ *Ibid*, 49.

²⁴⁶ *Ibid*.

mitología teísta de origen esencialmente pagano. De lo que Kant sí habría sido consciente, habría sido de la necesidad de condensar esa mitología pseudo-discursivamente en el modo del «como-si «en que habría redactado su «Crítica del Juicio». Y lo que con ello Kant habría buscado, habría sido que dicha mitología no «contaminara» el modo de la verdad en que habría redactado sus otras dos críticas. Pues bien, como ya hemos visto²⁴⁷, fue justamente este expediente lo que acabaría permitiendo a sus sucesores identificar con rapidez dicha mitología para extirparla gradualmente del discurso filosófico hasta llegar a la figura del sabio judeocristiano ateo que fue Hegel.

Puede concluirse, por lo tanto, que Kojève habría visto en el carácter no negador de la homogeneidad y unicidad del ser y en la correlativa negación en esa religión de cualquier dualismo ontológico, una de las incuestionables virtudes del budismo. Por su parte, la virtud del judeocristianismo habría consistido en el sitio que esa religión habría hecho a la acción libre humana entendida ésta como negatividad, es decir, como nada aniquiladora de ser. El judeocristianismo ateo de Hegel habría representado una especie de fusión de esas dos virtudes al mismo tiempo que una liberación de sendos lastres que esas dos religiones conllevarían, a saber: la inacción propugnada por el budismo, de un lado, y el mundo divino montado por el cristianismo, de otro. Y Hegel habría logrado esa fusión al eliminar el mito teísta pagano de la divinidad incrustado en la religión judeocristiana desde los orígenes de ésta y al hacer lo propio con la transcendencia puesta previamente «en cuarentena» por Kant en el modo del «como-si». Un mito, ese de la transcendencia divina, que, en el fondo, estaría lejos de serle intrínseco a la religión judeocristiana, religión cuya fe en una satisfacción transmundana:

[...] en el caso de una toma de conciencia correcta de ella misma y de un desarrollo coherente de esta toma de conciencia (*que para Kojève coincide con la historia del hombre, aclaramos*) daría lugar a la disciplina religiosa quietista y volvería a la salvación dependiente de la inacción total y de una teología atea que vendría a identificar la salvación con la aniquilación (esta teología siendo verdadera en el sentido de que una inacción total lleva efectivamente a la muerte, la muerte así obtenida siendo una muerte esperada y una muerte «en la esperanza», contrariamente al suicidio, que resulta del desprecio –arreligioso– de sí).²⁴⁸

x.- Hegel después de Kant

En la admiración de Kojève hacia Hegel estaría latiendo precisamente todo esto. De un lado, como ya hemos visto, la prevención del filósofo de Stuttgart respecto de las filosofías paganas de la identidad que habrían caracterizado a la antigüedad griega. De otro, la reivindicación que de la individualidad libre judeocristiana habría llevado a cabo el autor de «La Fenomenología del Espíritu». Por último, y tan o más importante, la asunción para nada incondicional a cargo de Hegel, y de la que Kojève no deja de congratularse, de esos mismos presupuestos judeocristianos tal y como seguían presentes en Kant. La aproximación hegeliana a esos presupuestos se habría producido, para nuestro autor, como acabamos de ver, desde un rechazo absoluto de cualquier mitología transcendente del hombre en relación con la naturaleza. Y así, si bien para Hegel al sujeto lo estaría constituyendo su oposición a la naturaleza, fuera de ésta, al mismo tiempo, ese sujeto no sería nada o, dicho de otro modo, sin espacio natural al que oponerse negándolo, ni habría hombre ni mundo humano creado por éste. La absoluta inmanencia del hombre y su mundo estaría demostrándose en Hegel, a juicio de Kojève,

²⁴⁷ Véase p. 119 de esta tesis.

²⁴⁸ Kojève, *Kant*, 95.

radicalmente incompatible con cualquier pretensión de vida eterna después de la muerte en un mundo futuro en el más allá, mundo futuro en el que, como hemos visto, Kant habría basado un sistema, que más que serlo de pensamiento, lo habría sido de una moral. Y el mundo futuro al que estaría reenviando esa moral judeocristiana demostraría ser, por añadidura, un mundo igual de inmutable y eterno que la naturaleza lo había sido en la filosofía pagana de la antigüedad. Algo en la antropología judeocristiana se obstinaba en hacer depender al hombre de un mundo transcendente, de manera análoga a cómo el paganismo había hecho depender a aquél de la substancia o naturaleza. Y así como en ese paganismo el hombre habría carecido de individualidad porque no habría pasado de ser una mera representación de una esencia cosmológica determinadora de su humanidad, en la antropología judeocristiana al hombre le habría sido hurtada su recién descubierta individualidad al ser interpretada ésta en los términos de una representación espacio temporal de un mundo eterno transcendente. La ventana de libertad que la noción judeocristiana de individualidad parecía haber abierto al hombre habría dado prueba, pues, de no poder abrirse, toda vez que en dicha noción la individualidad de aquel no habría rebasado la mera condición de representación que la promesa de inmortalidad en un mundo futuro implicaba.

Lo que, en consecuencia, habría movido a Kojève a colocar su obra filosófica bajo la rúbrica de «una puesta al día de los textos hegelianos auténticos»²⁴⁹ no habría sido sino la prosecución del rescate de la libertad humana cuyas posibilidades ideales el filósofo de Stuttgart se habría encargado de movilizar rescatándolas para el hombre de las representaciones teístas en que había quedado atrapada. Estrechamente unida con dicha prosecución habría estado el correlativo abandono del mundo transcendente propio al teísmo judeo-cristiano, un abandono que lo habría sido en favor de la adopción de un mundo transcendental discursivo que, apuntado en Kant, Hegel habría desarrollado a partir de una concepción radicalmente inmanente de la existencia humana. No estaría siendo, por consiguiente, a ningún Dios, a quien Hegel se estaría refiriendo con su Absoluto-Espíritu o su Sustancia-Sujeto, sino a «la totalidad espacio-temporal del mundo natural que implica el discurso humano revelándose ese mundo y a sí mismo».²⁵⁰

xi.- Libertad, negatividad y muerte

Habrían sido esta radicalización del mensaje judeocristiano y la correlativa extirpación de los restos de paganismo y teísmo implícitos en la idea de un más allá –en cuanto tal, como se ha visto, en nada distinto de un lugar en el cosmos salvo por el hecho de que ese más allá estaría presentándose después de la muerte del hombre–, lo que Kojève habría valorado por encima de todo en Hegel. El sistema de saber hegeliano habría sido el primero en conseguir bloquear toda huida del hombre a un más allá de la existencia empírica y finita de éste. Y haciendo esto, esa filosofía habría posibilitado el rescate de la mortal libertad sobre la que la humanidad del ser humano estaría fundamentándose. Y es que la libertad del hombre estaría presuponiendo- si es que no sería lo mismo- a ojos de Kojève, la muerte. Sólo gracias a ésta, como se ha visto²⁵¹, al concepto le era dado existir y sólo gracias a la muerte le será dado a ese concepto realizar la libertad del hombre en el mundo articulando un discurso con sentido que revelará la realidad de ese mundo y la del hombre en él.

²⁴⁹ Kojève, *Le Concept*, 31-32.

²⁵⁰ Kojève, *Introduction*, 538-539.

²⁵¹ *Supra*.

La aparición misma de éste en el espacio natural al comienzo de la historia no habría obedecido sino a la emergencia en ese espacio de la negatividad de la muerte entendiendo por dicha emergencia el surgimiento de la primera separación entre la existencia empírica (ser) y la esencia universal y eterna (concepto), fundidas la una y la otra hasta ese momento sin saberlo. Operada por un concepto que habría tomado forma humana, es decir, operada por el primer hombre, esa primera separación conceptual no habría sido otra que la que el amo habría llevado a cabo en la lucha antropogénica respecto de la realidad biológica de su propio cuerpo. A esta primera separación le habrían seguido en el transcurso de la historia otras tantas, si bien operadas, en este caso, no por el amo en la lucha, sino, por el Esclavo en su trabajo y no respecto de su propio cuerpo sino respecto del espacio natural que le rodeaba. Basándose en un pasaje del prólogo de la «Fenomenología del Espíritu» que en su seminario sobre Hegel Kojève calificará de «absolutamente capital»²⁵² y que por su interés a continuación reproducimos, nuestro autor no vacilará en identificar la actividad separadora del entendimiento del esclavo con la irrealidad de la muerte penetrando como mediadora en el mundo de la inmediatez natural:

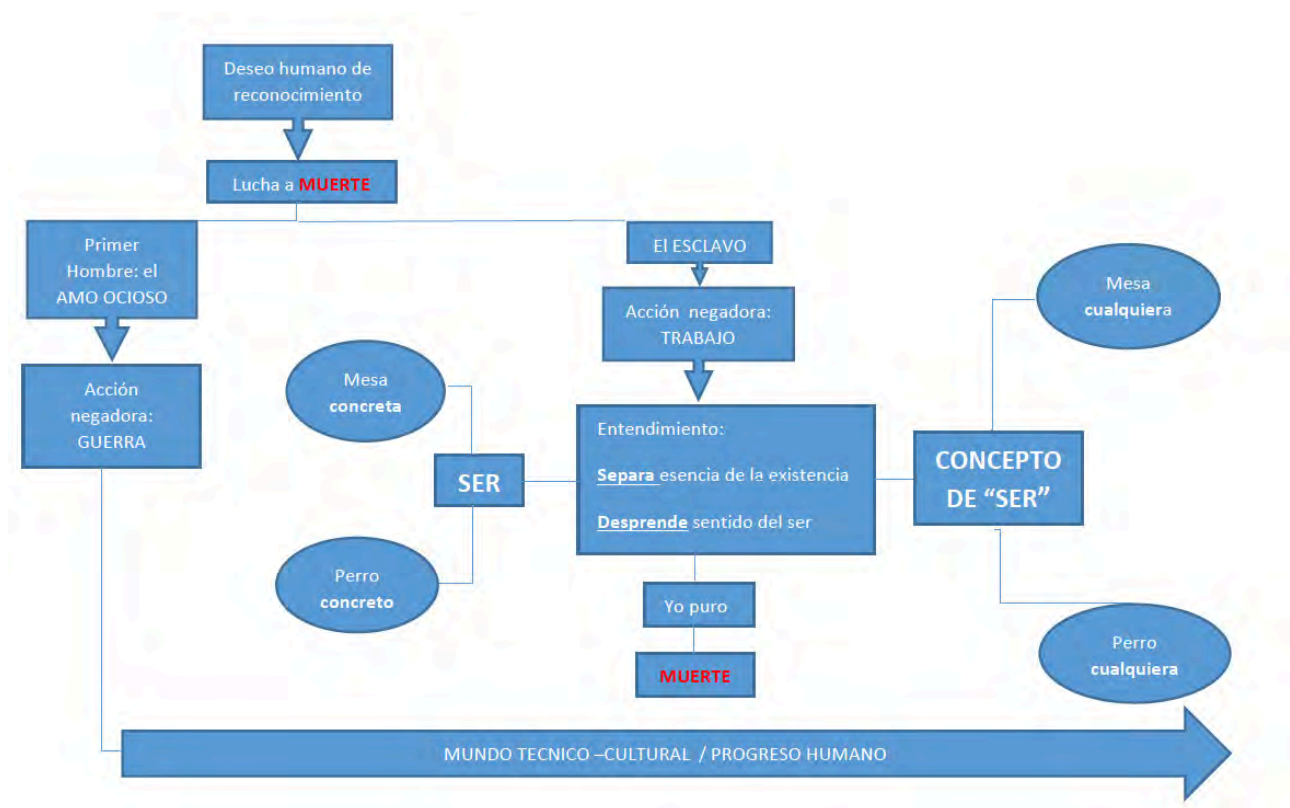
La actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento (Verstand), del más grande y maravilloso de los poderes o, mejor dicho, del poder absoluto. El círculo que descansa cerrado dentro de sí y que, como sustancia, mantiene sus momentos es la relación inmediata, que, por tanto, no puede causar asombro. El inmenso poder de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance una existencia propia y una libertad separada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que sólo tiene realidad efectiva (Wirkliche) en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del Yo puro. La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad efectiva (Unwirklichkeit), es lo más espantoso, y el retener lo muerto, lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la devastación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es este poder como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es este poder cuando mira cara a cara a lo negativo y se detiene en él. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto, el cual, al dar una existencia a la determinación en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la inmediatez que sólo es en general; y ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma.²⁵³

«La muerte es la que engendra al Hombre en la naturaleza. La muerte es la que le hace progresar hasta su destino final.» apostilla Kojève a la cita de Hegel de más arriba. El esquema de más abajo no pretende

²⁵² Kojève, *Introduction*, 540.

²⁵³ A partir de este momento y hasta el comienzo del apartado 5 de esta parte segunda de la tesis, van a sucederse con creciente frecuencia las referencias a extractos originales de «La Fenomenología del Espíritu». Dichos extractos se corresponden en ocasiones con la versión traducida al español de dicha obra, en otras, con el resultado de una labor de cotejo de la traducción española con el original alemán, la traducción inglesa y la traducción, si la hubiere, de Kojève al francés. Los ejemplares de la «Fenomenología del Espíritu» sobre los que se ha trabajado han sido los siguientes: para el original alemán: Georg Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Stuttgart, Philipp Reclam jun, 1996); para la versión en español: Georg Friedrich Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad., Wenceslao Roces, Ricardo Guerra, ed, Gustavo Leyva (Méjico, FCE, 2017); para la versión en inglés: Georg Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trad. Arnold V. Miller, ed. J.N. Findlay (Oxford: Oxford University Press, 1977).

sino ofrecer una perspectiva del papel que Kojève estaría asignando a esa negatividad de la muerte en lo que podría ser su idea del progreso histórico humano en la dirección de ese destino final que no sería sino el del «Sabio plenamente consciente de sí y, por lo tanto, consciente de su propia finitud».



Kojève, se ha indicado más arriba²⁵⁴, califica de milagroso el que la mesa y el perro concretos del esquema de arriba, simples atributos o accidentes de una totalidad espacio temporal a la que en principio se presentarían indisolublemente ligados, se conviertan en las realidades autónomas «la mesa» (una cualquiera o en general) o «el perro» (uno cualquiera o en general). Lo milagroso consistiría en la libertad separada de la que habrían pasado a disfrutar esas realidades vueltas autónomas, libertad gracias a la cual podrían verse recompuestas y recombinadas desde el nuevo soporte que les estaría sirviendo de base. Este nuevo soporte no sería otro que el hombre y el poder absoluto de éste de manipular a su arbitrio esas realidades gracias a la mediación del lenguaje, prescindiendo de los soportes biológicos de las mismas o incluso pasando por encima del hecho de que la especie que esas realidades constituían pudiese haberse extinguido hace tiempo. Ahora bien, el hombre en tanto soporte lingüístico del concepto y de la libertad combinatoria posibilitada por éste, no constituiría una realidad efectiva más que en la medida en que se presente unido a su realidad animal, de igual manera que la libertad separada o autonomía de los atributos respecto de la Totalidad sólo sería efectivamente real en la medida en que se dé una realidad natural que quepa negar. Librada a sí misma, la negatividad del pensamiento no sería más que una irrealidad efectiva, «lo más espantoso»,²⁵⁵ «Yo puro»,²⁵⁶ «Nada pura»,²⁵⁷ muerte sin mediación. Insertada

²⁵⁴ Véase p. 89 de esta tesis.

²⁵⁵ Kojève, *Introduction*, 540.

256 *Ibid.*

²⁵⁷ *Ibid*, 548.

en la naturaleza, en cambio, a través de su encarnación en el hombre y las acciones de éste- el primero no siendo literalmente sino «una muerte que vive una vida humana»²⁵⁸- esa misma negatividad se encargaría de revelar una totalidad que, por medio de dicha revelación, demostraría ser a la vez substancia-objeto y sujeto revelador. Y así como en la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel cada individuo particular no viene a ser sino una encarnación incompleta del Espíritu, así, a esa Totalidad que para Kojève estaría siendo el Espíritu la estaría revelando esa su encarnación incompleta, y con cada revelación parcial a su cargo, cada individuo particular no estaría sino viniendo a completar la encarnación del espíritu como totalidad. Y es que el espíritu hegeliano Kojève lo va a interpretar como siendo al mismo tiempo parte reveladora y totalidad revelada. En tanto lo primero a ese espíritu le estaría correspondiendo encarnar la negatividad o en los términos de Hegel de la cita de arriba «el retener lo muerto». Y a esa encarnación o retener lo muerto a cargo del espíritu como parte humana reveladora habría que interpretarlos en un sentido literal, esto es, en el sentido de que sin carne en la que encarnarse la muerte no sería más que pura libertad combinatoria, un infinito malo, nada.

xii.- Muerte natural vs. muerte humana, libre y dialéctica

La muerte en tanto factor constitutivo de la humanidad del sujeto humano estaría para Kojève diferenciándose de una manera fundamental de la corrupción o muerte natural. Y es que lo definitorio de la corrupción y muerte naturales sería que las mismas le vendrían impuestas al ser desde fuera, esto es, determinadas por las leyes inexorables de la naturaleza. A la muerte propiamente humana, por el contrario, nuestro autor nos la presenta como un acto consciente y voluntario, esto es, como la acción libre de negar lo dado. Siguiendo la línea de reflexiones en torno el suicidio iniciadas en su libro «El Ateísmo»²⁵⁹, de 1931, la única libertad que al hombre le garantizaría poder suprimir la coacción de lo dado sería la libertad de darse voluntariamente la muerte. Para comprender esto basta con que nos fijemos en lo que Kojève nos decía que ocurría en la lucha antropogénica. El hecho de que esa lucha se basara en la vanidad del deseo de reconocimiento, esto es, en algo a lo que, en última instancia, sólo cabía referir a un deber-negar-ser convertido en el valor positivo y real del honor una vez ese ser hubiese sido efectivamente negado, estaría sustrayendo, tanto los motivos de la lucha como ésta misma, a cualquier coacción de lo dado y remitiéndolos a la libertad de querer ser reconocido en virtud de algo cuyo contenido no cabría prever con antelación por no ser ese algo en sí mismo nada. La libre asunción de la muerte y el sacrificio del propio cuerpo en la lucha antropogénica en aras de una vanidad puramente negativa que se transformaría en la positividad del honor gracias a la victoria, vendría a reunir así no pocos rasgos propios del suicidio. A fin de poner de relieve este sesgo suicida en el corazón mismo de la lucha a muerte que daba comienzo a la historia, Kojève trae a colación una cita del Hegel de las Conferencias de Jena de 1805-1806, cita que, por su interés para nuestro análisis reproducimos a continuación:

La lucha de puro prestigio es además un suicidio (de resultado aleatorio), como Hegel dice en las Conferencias de Jena 1805-1806 (vol. XX, p. 211, las tres últimas líneas): (a cada adversario tomado) como Conciencia-exterior le parece estar yendo a la muerte de otro; pero va a su propia (muerte). (Es un) suicidio en la medida en que se expone (voluntariamente) al peligro.²⁶⁰

²⁵⁸ *Ibid*, 550.

²⁵⁹ Véanse pp. 60-63 de esta tesis.

²⁶⁰ Kojève, *Introduction*, 518.

Además de como contranatural, a la muerte humana Kojève va a entenderla como negatividad dialéctica, esto es, como la negación que, operada en lo real, estaría al mismo tiempo conservando lo negado en la nueva realidad por ella creada. Este aspecto dialéctico de la muerte humana sería el encargado de posibilitar que la identidad del mundo humano se mantuviese a pesar de los cambios y diferencias esenciales introducido en él por medio de la acción negadora. Trasladado este aspecto dialéctico de la muerte y negatividad humanas a lo real de la existencia del hombre, lo que entonces se tendría es que el individuo humano literalmente iría matando al animal biológico que le estaría sirviendo de soporte. A lo largo de su vida animal ese individuo se valdría de la negatividad implicada en sus acciones libres para «convertirse en lo que aún no es»²⁶¹ de suerte que la serie histórica de esas muertes voluntarias «retenidas» en forma de recuerdo terminarían por conformar su biografía. En este sentido toda biografía humana estaría conllevando un esfuerzo de auto-transcendencia²⁶² que se querría eterno, pero que en último término se vería frustrado por la finitud biológica del ser al que se aplicaba el esfuerzo negador. La finitud tendría, pues, siempre, algo de «prematureo y violento»²⁶³, puesto que, si por el esfuerzo negador humano fuera, el proceso de auto-transcendencia continuaría indefinidamente. Kojève hace notar aquí otro aspecto de la diferencia fundamental que existiría entre la muerte natural y la muerte propiamente humana. Y es que mientras el primer tipo de muerte estaría poniendo término a un ciclo evolutivo separando absolutamente padres de hijos y haciendo que ese ciclo recomience idéntico a sí mismo como si nada hubiera cambiado, la segunda estaría permitiendo por medio del recuerdo y del «retener lo muerto» que el esfuerzo de auto-transcendencia humana prosiga su curso en la historia una y única del relevo generacional. Y así, «El hijo implica y presupone la muerte de los padres, pero a pesar de la negación que les separa se da una identidad entre las generaciones que se suceden»²⁶⁴. La educación de los hijos, la tradición y la memoria, bases como serían de una identidad de la especie humana a través de la continuidad generacional, estarían, por lo tanto, habilitando al hombre la posibilidad de acceder a una especie de supervivencia en el más acá.

Ahora bien, condición para que pueda darse esa supervivencia en el más acá, o si se quiere, condición para que pueda darse esa suerte de religión atea basada en la fe en la continuidad histórica de las generaciones, sería que al hombre-ciudadano en tanto eslabón humano de la antedicha continuidad, se lo tome en serio, vale decir, se le reconozca lo que Kojève va a llamar «el derecho político a la muerte»²⁶⁵, a la muerte, va de suyo, humana acabada de analizar en las líneas de arriba.

xiii.- El derecho político a la muerte, el terror revolucionario como arma pedagógica y la realidad concreta del Estado post-revolucionario

A ningún Estado tolerante le sería dado por principio reconocer semejante derecho, su reconocimiento pudiéndolo proveer únicamente una verdadera revolución. Pues bien, a una verdadera revolución la estarían caracterizando tres momentos:

²⁶¹ Kojève, *Introduction*, 40.

²⁶² *Ibid*, 553-554.

²⁶³ *Ibid*, 553.

²⁶⁴ *Ibid*, 552.

²⁶⁵ *Ibid*, 558.

1. Momento de la ideología de la libertad absoluta y de su gobierno

Sería el primer momento, no sangriento aún²⁶⁶, de la revolución, en el cual la libertad pura encargada de separar los atributos de la totalidad y de transformarlos en conceptos autónomos con los que poder jugar en infinita libertad combinatoria habría pasado a saberse universal al margen de la autosuficiencia desaparecida del objeto, autosuficiencia que, por otra parte, el utilitarismo burgués ya se habría encargado de revocar en sí previamente²⁶⁷. Se daría, ciertamente, en este momento, una absoluta liberación respecto de lo dado, esto es, respecto del objeto, pero no creación de nada nuevo. Estaríamos, pues, en el momento de la revolución en que cada particular - sin que por ello se le tome por loco o criminal- se arrogaría la pretensión de transformar la idea que tiene de sí mismo- el *für-sich-sein* hegeliano²⁶⁸- en realidad política²⁶⁹. Y así, cada cual se dispondría a proclamar que «El Estado soy yo»²⁷⁰ porque este yo «es una autoconciencia consciente de su personalidad pura, y, en ésta, consciente de toda realidad espiritual, y toda realidad espiritual es únicamente espiritual, el mundo es para ella nada más que su voluntad, y esta voluntad es universal»²⁷¹. Desaparecidos en esta libertad absoluta los estamentos, «esencias espirituales en las que se articula el todo»²⁷², «la conciencia singular, que pertenecía a una de esas esencias y en ella quería y obraba, supera sus topes; su fin es el fin universal, su lenguaje es la ley universal, su trabajo, el trabajo universal»²⁷³. Vana ilusión, viene a decirnos Kojève comentando estas líneas de Hegel, la de ese hombre que en tanto particular estaría albergando la pretensión de representar a toda la humanidad y que «desde el momento en que pasa a la acción y produce objetividad ; no produce nada singular y, en su lugar, tan solo promulga leyes y acciones de Estado».²⁷⁴ Un Estado promulgador, pues, éste del primer momento revolucionario de la libertad absoluta, pero carente por completo de eficacia en el mundo real porque, levantado sobre el vacío, nada se opondría a sus promulgaciones, análogamente a cómo opondría a que, con sólo pensarlo, nuestro pensamiento pueda atravesar un muro.²⁷⁵

2. Momento de la dictadura del terror

Las cosas empezarían a tomar otro cariz cuando a la libertad absoluta de esas universales promulgaciones la vemos pasar al acto. Y así, Hegel: «Igual que la autoconciencia singular no se encuentra como sustancia existente en esta obra universal de la libertad absoluta, tampoco lo hace en los hechos propios y las acciones individuales de la voluntad de esa libertad. Para que lo universal resulte en acto tiene que

²⁶⁶ *Ibid*, 142.

²⁶⁷ Georg Friedrich Hegel, «La libertad absoluta y el terror» en *Fenomenología del Espíritu*, trad., Wenceslao Roces, Ricardo Guerra, ed. Gustavo Leyva (Méjico, FCE, 2017), 279; Hegel, Georg Friedrich Hegel, «Die absolute Freiheit unde der Schrecken», en *Phänomenologie des Geistes* (Stuttgart: Philipp Reclam jun, 1996), 171; Georg Friedrich Hegel, «Absolute Freedom and Terror», in *Phenomenology of Spirit*, trad. Arnold V. Miller, ed. J.N. Findlay (Oxford: Oxford University Press, 1977), 356. Hacemos notar aquí que el término con que en la versión original en alemán Hegel se refiere a esa desaparición de la autosuficiencia del objeto inducida por el utilitarismo es el de «Rücknahme», término que, por el contexto en que es palicado en español se estaría correspondiendo con el de «retirada» o «revocación», lo mismo que en inglés con el de «withdrawal» o «revocation» antes que con el de «recuperación» tal y como aparece traducido en la edición española de la que nos servimos.

²⁶⁸ Kojève, *Introduction*, 141.

²⁶⁹ *Ibid*, 142.

²⁷⁰ *Ibid*.

²⁷¹ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 280; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 172; Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 356-357:

²⁷² Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 280; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 172; Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 357.

²⁷³ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 280; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 172; Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 357.

²⁷⁴ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 281; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 172; Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 358.

²⁷⁵ *Supra*.

concentrarse en el uno de la individualidad y colocar a la cabeza una autoconciencia singular»²⁷⁶. O sea, la dictadura. Dictadura por la que cada uno estaría queriendo y pudiendo imponer a todos los demás su voluntad particular, y además lo estaría haciendo universalmente, es decir, suprimiendo efectivamente todas las voluntades particulares que estarían obstruyendo que la voluntad particular del dictador en ciernes se vuelva universal. La realización de la libertad absoluta estaría, por lo tanto, suponiendo a escala social algo parecido a lo que Kojève afirmaba en su libro «El Ateísmo» acerca de la realización de la libertad humana individual a través del suicidio, a saber, la realización de su supresión, en este caso, «el suicidio de la sociedad misma»²⁷⁷, «la furia del desaparecer»²⁷⁸, el terror, en suma, en el que estarían desembocando los esfuerzos del dictador por suprimir el resto de voluntades particulares no en lo que éstas no estarían pudiendo ser- obras u acciones- sino en su aspecto de existencias biológicas que, no haciendo nada, se limitarían a oponerse a la voluntad universal del, en cada caso, pretendiente a dictador.²⁷⁹ Por volver a Hegel, lo que en la dictadura del terror o segundo momento de la revolución estaría dirimiéndose sería la oposición entre la «simple, inflexible y fría universalidad»²⁸⁰ contra «la discreta y dura rigidez absoluta y pertinaz puntualidad de la autoconciencia efectivamente real»²⁸¹. Inscrita en esa dictadura del terror se encontraría ya, sin embargo, la sabiduría del gobierno. Esta sabiduría es la que, para Kojève, permitiría un incipiente y gradual retorno a lo dado, al objeto, y a un nuevo orden objetivo, no sin que antes tuviera que superarse una dialéctica lucha de facciones y de consiguientes purgas, puesto que el gobierno «en tanto punto que se fija» o «individualidad de la voluntad universal... quiere y ejecuta al mismo tiempo una determinada ordenación y una acción determinada»²⁸². En este su aspecto de voluntad determinada cada gobierno estaría contraponiéndose a la voluntad universal y, en tanto tal, representando una facción. A su vez, cada facción triunfante será gobierno lo que éste tarde inevitablemente en caer arrastrado por una dinámica por la que si el gobierno, por serlo de una facción triunfante, «se hace culpable frente a la voluntad universal, aquel (*el gobierno*) no tiene nada determinado y exterior mediante lo que representarse la culpabilidad de la voluntad contrapuesta a él»²⁸³, tan sólo «la voluntad pura irreal, la intención».²⁸⁴ Cada gobierno faccioso, por tanto, encontrará su oposición no en culpables sino en sospechosos contra los cuales reaccionará con «la seca aniquilación de este sí-mismo existente, al cual, por lo demás, no se le puede suprimir más que su ser mismo».²⁸⁵

3. La «más grande y última»²⁸⁶ formación por la cultura

Dejando de lado los ecos que en esta interpretación del terror pudieran estar resonando de aquella primera entrada en el diario de un Kojève de apenas 15 años sobre la batalla de Arginusas en la que nuestro autor ya ponía de relieve la dicotomía que él veía entre voluntad particular y voluntad universal y la interacción criminal que estaría gobernando estas dos voluntades, y volviendo al «derecho político a la muerte» que nos ha llevado en el apartado anterior a acercarnos a la descripción hegeliano-kojeviana de

²⁷⁶ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 282; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 173; Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 359.

²⁷⁷ Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, 143.

²⁷⁸ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 282; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 173; Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 359.

²⁷⁹ Kojève, 143.

²⁸⁰ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 282; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 173; Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 359.

²⁸¹ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 282; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 173; Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 359.

²⁸² Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 282-283; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 173-174; Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 360.

²⁸³ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 282-283; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 173-174; Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 360.

²⁸⁴ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 282-283; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 173-174; Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 360.

²⁸⁵ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 282-283; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 173-174; Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 360.

²⁸⁶ Kojève, *Introduction*, 144.

la dinámica del terror revolucionario, quizá no esté de más decir aquí que lo esencial de dicha dinámica sería para Kojève que «por el terror, el hombre toma conciencia de lo que es realmente: nada»²⁸⁷. La lectura kojéviana de la dinámica revolucionaria estaría, en este sentido, priorizando una comprensión pedagógica de la revolución al entender esta como «la más alta y última formación por la cultura»²⁸⁸, es decir, como el mecanismo educativo que va a poner al hombre en contacto con su esencial mortalidad y finitud y que para Kojève va a tener como inevitable resultado la muerte de dios, esto es, el bloqueo de toda huida a un mundo divino transcendente y, gracias a ello, la remisión inexorable del hombre a su realidad concreta, que era, lo recordamos, la realidad a cuya búsqueda veíamos al filósofo kojéviano consagrarse al comienzo de su andadura. En tanto última y más alta etapa formativa, el terror, pues, estaría capacitando al hombre para comprender, al menos, dos cosas:

1. Que querer realizar la libertad absoluta es querer su propia muerte.²⁸⁹
2. Que lo que ese hombre quiere no es «un fin universal», «un lenguaje universal» ni un «trabajo universal»²⁹⁰, sino «vivir en cuerpo y alma aquí abajo», en «un Estado en el que poder realizarse de una manera dividida y limitada y en el que poder ser libre verdadera y realmente».²⁹¹

1) y 2) estarían comportando lo que Kojève entiende sería una asunción, o si se quiere, «resignación»²⁹² por parte del Hombre de su realidad concreta. Desde la perspectiva de esa asunción resignada o resignación asumida, la moral que Hegel estaría proponiendo- si es que alguna propondría- no estaría siendo sino la que dimanaría del Estado post-revolucionario que habría posibilitado la realización de dicha realidad concreta y su mantenimiento:

¿Qué es finalmente la moral de Hegel?... Bien está lo que existe en la medida en que existe. Toda acción, siendo negadora de lo dado, es, por tanto, mala: un pecado. Pero el pecado puede ser perdonado. ¿Cómo? Por su éxito. El éxito absuelve del crimen, porque el éxito- es una nueva realidad que existe. Pero ¿Cómo juzgar el éxito? Para ello hace falta que la Historia haya terminado. Es entonces cuando se ve lo que se mantiene en la existencia, la realidad definitiva.²⁹³

4.- El espíritu moral

i.- El éxito o la moralidad de la realidad concreta postrevolucionaria

«La Historia del mundo es el juicio final» es una frase de un poema de Schiller que Hegel recoge en su obra. Acerca de la misma el filósofo Karl Löwith comenta:

Con esta realización en el mundo de la fe cristiana («Realización en el mundo del Espíritu», como Hegel prefería) Hegel creía estar siendo fiel al espíritu del cristianismo y estar mostrando el reino de Dios sobre la tierra. Trasladando la expectativa cristiana de una realización final al proceso histórico como tal, Hegel contemplaba la historia del mundo como dando razón de sí misma. «La historia del

²⁸⁷ *Ibid*, 143-144.

²⁸⁸ *Ibid*, 144.

²⁸⁹ *Ibid*.

²⁹⁰ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 280; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 172; Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 357.

²⁹¹ Kojève, *Introduction*, 144.

²⁹² Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 283-284; *Phänomenologie des Geistes*, 174; Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 361.

²⁹³ Kojève, *Introduction*, 95.

mundo es el juicio final». Esta frase es en su motivación original- según la cual el mundo se encamina hacia un juicio final al final de la Historia- tan religiosa como irreligiosa lo es por su lado temporal- según el cual el juicio se lleva a efecto en el proceso histórico como tal.²⁹⁴

Si Kojève reivindica explícitamente una lectura irreligiosa o atea de Hegel resulta lógico que Kojève haga una lectura irreligiosa o atea de una eventual moral en Hegel en el sentido apuntado por Löwith. En virtud de esta lectura, moral viene a ser el dictamen del juicio de la Historia, juicio que en el caso de Kojève estaría correspondiéndose con el enjuiciamiento de Dios por el hombre en la revolución, necesariamente sangriento como Kojève se encarga de subrayar cada vez que lo que está en juego es lo que nuestro autor entiende por la libertad del hombre en la lucha. La lucha de la que el juicio final kojéviano estaría siendo expresión no sería, como la del comienzo de la historia, una lucha entre dos autoconciencias, la del amo y la del esclavo, sino una que estaría teniendo lugar dentro de una y la misma autoconciencia, no en vano al amo en tanto conciencia exterior habría sido transferido en el curso de la historia al interior de la autoconciencia del esclavo-burgués en la forma de Dios cristiano. En el momento mismo de la revolución francesa, pues, y, al cabo de siglos de trabajo por parte del esclavo-burgués, ese juicio final habría tomado la forma de despiadado tribunal revolucionario. Ante dicho tribunal, al esclavo-burgués, ahora también combatiente en ciernes, se le habría concedido el derecho a experimentar de nuevo «El pavor ante el señor: la muerte»²⁹⁵. Solamente a un estado propiamente revolucionario y no a uno tolerante, lo hemos apuntado más arriba ²⁹⁶, le sería dado conceder un derecho semejante. Pues bien, sólo asimismo en tanto titular de ese intransferible derecho a la muerte, el hombre terminaría por asumir «lo que realmente es: nada»²⁹⁷, o lo que es lo mismo, su esencial finitud y mortalidad, es decir, su realidad concreta. El reinado del terror robesperiano habría sido así el llamado a poner las bases para que esa realidad concreta pueda realizarse en el Estado post-revolucionario.

De existir, la moral hegeliana estaría, por lo tanto, correspondiéndose, para Kojève, con la moral que se desprendería del triunfo de un tal Estado, la moral que se originaría en el hecho consumado de su éxito, esto es, en el dato irrefutable de que un Estado así habría sabido mantener su existencia al final de la historia. Pero Kojève también nos dice que la fenomenología hegeliana no estaría siendo, sino una descripción de las sucesivas formas y actitudes existenciales que el espíritu habría ido adoptando en tanto revelación parcial de sí mismo. Al describir esas formas y actitudes y consignar el progreso de las unas respecto de las otras, Hegel habría dado cuenta asimismo de sus moralidades y formas éticas características. Tras la labor destructivo-formativa del terror revolucionario y la subsiguiente emergencia del Estado universal y homogéneo realizador de la realidad concreta e inmanente del hombre, poco margen habría quedado, de acuerdo a la lectura kojéviana de Hegel, para una ética que no estuviera haciendo cuerpo con ese Estado. Y, sin embargo, su análisis de la revolución y del terror Hegel lo concluye con esta frase:

Así como el reino del mundo real pasa al reino de la creencia y la intelección, de igual manera la libertad absoluta pasa de su realidad autodestructiva al mundo otro del espíritu autoconsciente, en el que en esta irrealidad la libertad absoluta tiene validez como lo verdadero, en cuyo pensamiento

²⁹⁴ Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Stuttgart : J.B. Metzler, 2004), 68.

²⁹⁵ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 283-284; *Phänomenologie des Geistes*, 174; Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 361.

²⁹⁶ *Supra*.

²⁹⁷ Kojève, *Introduction*, 144.

el espíritu se reconforta, en la medida en que él es y sigue siendo pensamiento, y que sabe que el ser encerrado en la autoconciencia es la esencia completa y culminada. Ha nacido la nueva forma del espíritu moral.²⁹⁸

En su ensayo «Enlightenment, utility and terror», el profesor Antonio Gomez Ramos señala que esa nueva forma de la autoconciencia que sería el espíritu moral emergiendo de la realización de la libertad absoluta en el terror revolucionario, no estaría dando propiamente lugar en Hegel a una nueva constitución política ni a un nuevo orden objetivo, sino que más bien se trataría de la forma que el espíritu hegeliano vendría a adoptar en su última fase, una forma esta que estaría remitiendo a «un mundo privado o al menos no-político»²⁹⁹. Al hilo de esta reflexión nos ha parecido de interés para esta tesis analizar la manera en que Kojève va a interpretar esa forma de la autoconciencia posterior al terror que estarían conformando el espíritu moral o la moralidad hegelianos y hacerlo intercalando esa interpretación con una transcripción analítica de extractos del subcapítulo C «El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad» dentro del capítulo VI. «El espíritu» de la *Fenomenología del Espíritu*.³⁰⁰

ii.- La visión moral kantiana o la ideología de la libertad absoluta

A esa «nueva forma del espíritu moral» Kojève no parece entenderla, de entrada, como tan nueva. Propiamente nuevo después de la Revolución y el Terror va a ser para nuestro autor el Estado napoleónico y el ciudadano homogéneo y universal que a ese Estado le será inherente, ciudadano cuya particularidad se habría visto universalmente reconocida en y gracias a ese mismo Estado. En línea con lo que Hegel describe en su *Fenomenología* como una nueva constitución de la «muchedumbre de las conciencias individuales» y un retorno de éstas a «una obra dividida y limitada» tras sentir el «pavor de su señor absoluto, de la muerte»³⁰¹, después del terror revolucionario se habría producido un retorno a lo dado, esto es, al objeto, un retorno que para Kojève, habría sido posibilitado, en contraposición quizá a lo que Hegel sugiere en el párrafo con que concluye sus análisis sobre la libertad absoluta y el terror, por el surgimiento de un nuevo orden objetivo del que estaría quedando excluido que la irrealidad de la libertad absoluta subjetiva, por oposición a la realidad concreta objetiva, pudiera tener ninguna validez como lo verdadero. Y así, «la nueva forma del espíritu moral» que Hegel postula, estaría explicándose a Kojève en los términos de una dialéctica hecha a base de reconfigurar restos de morales que habrían precedido a la revolución, la conciencia moral de Kant haciendo las veces de premisa, crisol e hilo conductor. Recombinando a un nivel más depurado formas morales anteriores, esa dialéctica no estaría sino preparando la síntesis napoleónica final entre particularidad y universalidad, que sería, a ojos de Kojève, la verdadera moral hegeliana postrevolucionaria en el sentido de que moral sería todo aquello o todo aquel en y por lo cual se estaría dando cumplimiento exitoso a la síntesis histórica final y definitiva.

²⁹⁸ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 285; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 175; Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 363.

²⁹⁹ Antonio Gómez Ramos, «Enlightenment, Utility and Terror», en *Confines of Democracy: Essays on the Philosophy of Richard Bernstein*, ed. Ramón del Castillo, Angel. M. Faerna, and Larry Hickman (Leiden-Boston: Brill Rodopi, 2015), 174.

³⁰⁰ Hegel, VI. El Espíritu. C. El Espíritu cierto de sí mismo. La Moralidad, en *Fenomenología del Espíritu* trad. Wenceslao Roces, Ricardo Guerra, ed. Gustavo Leyva (Méjico, FCE, 2017), 285-319.; Hegel. VI. Der Geist. C. Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität, en *Phänomenologie des Geistes* (Stuttgart: Philipp Reclam jun, 1996), 175-197; Hegel, BB. Spirit. C. Spirit that is certain of itself, en *Phenomenology of Spirit*, trad. Arnold V. Miller, ed. J.N. Findlay (Oxford: Oxford University Press, 1977), 364-409.

³⁰¹ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 283-284; *Phänomenologie des Geistes*, 174; Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 361.

La nueva forma del espíritu moral» estaría derivándose así de una especie de estiramiento, revolución mediante, a los que habrían sido sometidos postulados implícitos en la conciencia moral de Kant. Para Kojève, el imperativo categórico del filósofo de Königsberg será, pues, el encargado de presidir los meandros dialécticos de las figuras de la moralidad hasta el estertor final de éstas con y en Napoleón-éste, para Kojève, sin lugar a dudas, «der erscheinende Gott» («El Dios que aparece»). Aunque de origen anterior a la revolución, sin el imperativo categórico kantiano se haría imposible entender la evolución del «espíritu moral» «en el tiempo inmediatamente posterior al final de la revolución francesa, como si una vez vuelto el imperio universal y homogéneo napoleónico realidad histórica concreta, hubiera hecho falta un lapso de tiempo para que idealmente, es decir, filosóficamente, se hiciera posible la digestión de tamaña realización. La visión moral del mundo kantiana habría sido, en primer lugar, la responsable de preparar el terreno a la libertad absoluta, o quizá mejor, Kant habría sido directamente «el ideólogo de la libertad absoluta»³⁰². Y es que el dualismo de partida de esa visión moral habría implicado, de un lado, «el ser en sí y para sí moral»³⁰³ o conciencia moral y, de otro, la naturaleza, no-esencial y autosuficiente. Si para Kojève este dualismo kantiano de raíz cristiana habría impedido de todo punto al filósofo de Königsberg contemplar el trabajo como una compleja interacción entre naturaleza y hombre, por la cual a este último le habría sido dado llegar a dominar a la primera en lugar de ser su esclavo³⁰⁴, para Hegel, al igual que para nuestro autor, dicho dualismo habría acabado por convertirse en un expediente por el que la moral kantiana se habría sustraído a la realidad efectiva del mundo natural primando sobre dicha realidad la noción de deber de la conciencia moral y los consiguientes lamentos y quejas de resultados de la inadecuación entre ese deber y esa realidad, en lugar de «la alegría de la ejecución y el goce del cumplimiento».³⁰⁵

iii.- El dolor kantiano, la tarea infinita y un doble abandono del mundo

Esos lamentos y quejas estarían obedeciendo a la dificultad, de origen inequívocamente religioso, para Kojève, que a Kant le habría supuesto aceptar al hombre como criatura natural³⁰⁶. En la base de la conciencia moral kantiana, Kojève detecta un fondo de dolor, un dolor característico de una conciencia desgraciada que buscaría racionalizar y, a fuerza de racionalizarlo, se diría, que mitigar el dolor mismo en los que esa conciencia estaría fundando sus razonamientos. Y así, en Kant, el sentimiento que éste llama de la estima suprema (Grössten Achtung)³⁰⁷ y que sería el móvil que el filósofo de Königsberg habría situado como base de las acciones morales del hombre no estaría correspondiéndose, como en Hegel, con el sentimiento del reconocimiento de y por cualquier otro hombre de carne y hueso obrando libremente en el mundo, sino con el de la estima o reconocimiento por y de la ley moral, sentimiento que se le revelaría al hombre que actúa a través del dolor. Pero para Kojève no sería el dolor en sí mismo lo que estaría diferenciando la moral de Kant de una eventual en Hegel. Al fin y al cabo, el filósofo de Stuttgart no habría dicho nunca que el sentimiento de reconocimiento en el hombre en tanto criatura de carne y hueso tuviera que conducir forzosamente a la felicidad y no pudiera la necesaria satisfacción del reconocimiento venir acompañada de infelicidad y de las decepciones consustanciales a la vida³⁰⁸.

³⁰² Kojève, *Introduction*, 149.

³⁰³ Hegel, *Fenomenología*, 287; Hegel, *Phänomenologie*, 176; Hegel, *Phenomenology*, 365.

³⁰⁴ Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 149.

³⁰⁵ Hegel, *Fenomenología*, 287; Hegel, *Phänomenologie*, 176; Hegel, *Phenomenology*, 366.

³⁰⁶ Kojève, *Kant*, 42.

³⁰⁷ *Ibid*, 40.

³⁰⁸ *Ibid*, 40.

No, la diferencia entre la moralidad de los dos filósofos no radicaría en un dolor del que siempre cabría lamentarse en función de las circunstancias. La diferencia entre una y otra clase de dolor vendría más bien dada por la definición como humillación (Demütigung) que Kant estaría dando del dolor de su conciencia moral. Y es que el sentimiento de estima o reconocimiento de y por la ley moral, estaría implicando para Kant el de la humillación de sí. Y sería esto justamente lo que una filosofía como la hegeliana recusaría por principio. Para Hegel sencillamente no cabría hacer de la humillación de sí y de la correlativa estima o reconocimiento de la ley, las dos condiciones posibilitadoras de la vida humana en el mundo. Pero, además, ¿de qué ley moral estaría hablando Kant? Kant define esa ley como la ley que el hombre se daría libremente a sí mismo (conciencia). Ahora bien, aquí ya tendríamos, no uno, sino dos hombres. De un lado, el hombre que da la ley o dicho en términos de Kant, la razón práctica pura o voluntad pura. Y de otro, el hombre sujeto a la ley que no sería otro que el sujeto empírico, el alma sensible. De un lado, pues, el alma inmortal del hombre prescribiendo la ley y de otro, el hombre-en-el-mundo, que ve cómo sus acciones no pueden nunca cumplir esa ley mientras vive en ese mundo. De ahí todo su dolor y humillación. Al dualismo teísta de Kant, Kojève parece atribuirle un ensañamiento que llega a cobrar el carácter de una verdadera escisión o quizá sea mejor decir, incisión: incisión entre un alma inmortal legisladora, arriba, y una criatura mortal impotente, abajo. Siendo ilusoria, pues en realidad no habría más que un solo hombre y no dos, esa incisión estaría sirviendo para operar una determinada disposición de las cosas humanas en el mundo, disposición que estaría implicando, por una parte, la imposibilidad absoluta, vista la esencial ineficacia de sus acciones libres, de que el hombre encuentre satisfacción en el mundo y, por otra, el sentimiento de humillación o desprecio de sí que de esa ineficacia e insatisfacción se derivaría. Y claro, frente a este sentimiento de humillación o desprecio, el hombre buscaría refugio en la certeza de la fe y en la esperanza de un mundo futuro en el que esas acciones pudieran por fin demostrarse eficaces.³⁰⁹

Esa huida hacia la religión y la esperanza en un mundo futuro a la que la humillación y el desprecio de sí consustanciales a la estima y el reconocimiento de la ley moral kantiana, estarían impulsando a la criatura humana, habría venido acompañada al mismo tiempo del refugio en el pensamiento que esa criatura habría buscado, en el pensamiento de la misma realidad natural efectiva que estaría encontrándose en el origen de sus quejas y lamentos. Y es que, en ese pensamiento o concepto pensado, a esa criatura sí que le estaría siendo dado producir una satisfactoria armonía entre «el ser en y para sí moral y el ser en y para sí natural»³¹⁰. Las quejas y lamentos de la conciencia moral respecto de la naturaleza estarían siendo, por lo demás, correlativos a la exigencia conceptual de que se dé una armonía o felicidad, exigencia o demanda que se presentaría como una necesidad existencial, pero que, en realidad, no existiría como tal necesidad. En virtud del dualismo de partida entre hombre y naturaleza, la conciencia moral termina por presentarse en Kant desgarrada entre una conciencia pura o universal ligada a la realización del deber y una conciencia singular, que es ella misma naturaleza y en tanto tal «sensibilidad, la cual tiene en la figura del querer, como impulsos e inclinaciones, esencialidad propia determinada para sí o fines singulares y, se contrapone, por tanto, a la voluntad pura y a su fin puro»³¹¹. La conciencia moral de Kant habría pretendido así abarcar tanto la voluntad pura regida por el deber como la conciencia singular regida por la sensibilidad y habría buscado su unidad. Y esta unidad entre conciencia universal y conciencia singular la habría perseguido esa conciencia intentando hacer progresos en la reducción de la contraposición entre una y otra

³⁰⁹ *Ibid*, 40.

³¹⁰ Hegel, *Fenomenología*, 287; Hegel, *Phänomenologie*, 176; Hegel, *Phenomenology*, 365.

³¹¹ Hegel, *Fenomenología*, 288; Hegel, *Phänomenologie*, 177; Hegel, *Phenomenology*, 367.

conciencia, por cuanto habría llegado a «saber»³¹² que, en contraste con la mutua «indiferencia»³¹³ que habría caracterizado a la individualidad «originaria» de la forma hombre y de la forma naturaleza, deber universal e inclinaciones singulares estarían oponiéndose por principio. Pero, la conciencia moral kantiana no dejaría de saber asimismo que lo que a ella le incumbiría en esa oposición sería el deber y que la sensibilidad sería lo negativo, el «ser-otro»³¹⁴. En este ámbito de la moralidad al que la recalcitrante naturaleza habría sido traída, la conciencia moral habría ganado, no obstante, margen para realizar la unidad que estaría buscando, puesto que la sensibilidad lo sería de una conciencia singular que sería una especie de naturaleza que la conciencia moral habría subsumido en sí. Ahora bien, la realización efectiva de la unidad o completa conformidad entre la universalidad del deber puro y la particularidad de la sensibilidad se vería en la tesitura de tener que ser pospuesta al infinito, pues de lo contrario dejaría de haber conciencia moral porque «... en la armonía desaparece la moralidad como conciencia o su realidad efectiva, como en la conciencia moral o en la realidad efectiva desaparece su armonía»³¹⁵. La unidad o armonía buscada por la conciencia moral kantiana no puede, por lo tanto, realizarse en el mundo, sino tan solo pensarse como una «tarea absoluta» («absolute Aufgabe»)³¹⁶. O, dicho en términos kojevianos, la satisfacción plena que esa unidad o conformidad comportaría estaría siendo referida por Kant a la esperanza —«categoría específicamente cristiana»³¹⁷— y de la que Kojève en su «Kant» (1952) dirá:

La esperanza es la esperanza de la satisfacción en y por una «Vida futura» (siendo excluida dogmáticamente, es decir, sin demostración ni discusión, incluso para alguien viviendo en un lejano futuro, la posibilidad de una satisfacción en el mundo de aquí abajo, sobre la sola base —o-reconocida— del único postulado de toda religión, a saber: la afirmación de la imperfección fundamental e irremediable de toda criatura, es decir, de todo cuanto existe en el mundo espacio-temporal).³¹⁸

Para nuestro autor, además, esa esperanza vendría en Kant acompañada de una certeza incommovible que sería,

[...] en último término el rechazo del desprecio de sí (todo religioso debiendo despreciarse necesariamente como criatura y no pudiendo escapar a este desprecio más que admitiendo en sí algo que no sea solamente criatura (un alma-imagen de Dios, por ejemplo), algo que trascienda la criatura tanto materialmente, abandonando el mundo para siempre tras la muerte, como moralmente, abandonándolo además en vida.³¹⁹

iv.- Desplazamiento simulador (Verstellung), fin supremo del hombre y conciencia moral inhibidora de la acción

Pero esa tarea infinita kantiana no sólo estaría siendo referida a la esperanza en una vida futura, sino que al mismo tiempo la conciencia moral estaría instando a que su contenido sea, esto es, a que

³¹² Hegel, *Fenomenología*, 288; Hegel, *Phänomenologie*, 177; Hegel, *Phenomenology*, 368.

³¹³ Hegel, *Fenomenología*, 287; Hegel, *Phänomenologie*, 176; Hegel, *Phenomenology*, 365.

³¹⁴ Hegel, *Fenomenología*, 289; Hegel, *Phänomenologie*, 177; Hegel, *Phenomenology*, 368.

³¹⁵ Hegel, *Fenomenología*, 289; Hegel, *Phänomenologie*, 178; Hegel, *Phenomenology*, 368.

³¹⁶ Hegel, *Fenomenología*, 289; Hegel, *Phänomenologie*, 178; Hegel, *Phenomenology*, 368-369.

³¹⁷ Kojève, *Introduction*, 149.

³¹⁸ Kojève, *Kant*, 42.

³¹⁹ *Ibid.*

dicho contenido se cumpla realizándose en el aquí y ahora limitado y mundano³²⁰. Esta contradicción habría acabado por generar una dinámica a la que Hegel dará en llamar «desplazamiento simulador» («Die Verstellung»)³²¹ y de la que Kojève dirá que termina por desembocar en la «auto-supresión del kantismo»³²², en el que dicho desplazamiento o «Verstellung» se habría inicialmente originado. A grandes rasgos, esta dinámica del desplazamiento simulador estaría tomado como punto de partida el hecho de que la inadecuación entre deber universal y conciencia singular, presupuesto del postulado kantiano de la necesidad de su armonía, no podría «tomarse a sí misma en serio»³²³. Y no podría hacerlo porque la conciencia singular en tanto actuante estaría encargándose mediante las acciones morales efectivas que lleva a cabo en el mundo de desmentir una y otra vez la existencia de esa inadecuación al realizar la «unidad efectiva de la realidad efectiva y del fin» moral³²⁴. Deber y realidad efectiva son vueltos conformes, pues, en el marco de una determinada realidad efectiva, la de la conciencia singular actuante, que, por si fuera poco, no dejaría de experimentar goce al lograrlo. El más allá a la que la tarea del deber había sido sine die pospuesta y que no debía haberse hecho presente en el mundo resulta que lo hace a las primeras de cambio, dejando a la conciencia moral en tanto deber puro sin razón de ser a menos que ésta haga algo al respecto. ¡Y vaya que si lo hace! De un modo similar a cómo la veremos proceder en otras ocasiones, la conciencia moral señalará con dedo acusador a la singularidad y a lo determinado de la realidad efectiva que la acción moral de la conciencia singular ha llevado a cabo y en la que ésta se reconforta. El deber moral será, si nos atenemos a lo que de él dice ahora la conciencia moral, fundamentalmente otra cosa que esa realidad determinada por la acción de una conciencia singular, el deber moral estaría apuntando a algo infinitamente más alto. Frente a lo «contingente y limitado»³²⁵ de la realidad efectiva determinada a la que se refiere la acción de la conciencia singular, el deber moral estaría señalando un fin puro que sería el universal bien supremo. Si se nos permite la expresión, de este proceder a cargo de la conciencia moral kantiana lo que resultaría es una conciencia singular «ninguneada»³²⁶ y «ninguneada» por una conciencia moral que para salir del aprieto que le estaría suponiendo ver la armonía que postula realizada en un aquí y ahora determinado, no tendría empacho en subir la puja y desplazar su meta fuera del alcance de la acción de la conciencia singular, hacia un universal bien supremo en virtud del cual acción moral propiamente dicha sólo sería la que diera cumplimiento a un fin total absoluto, a saber: el fin supremo de lo humano en el hombre. Ahora bien, si por un lado, el deber puro que apunta a ese fin universal no puede darse en la realidad efectiva del mundo natural, por otro lado, la conciencia moral no deja de ser una conciencia que debe actuar porque en tanto conciencia actuante se le está instando a que sea, esto es, a que se realice aquí y ahora en el mundo de aquí abajo, de modo que «el deber absoluto debe expresarse en la naturaleza toda y la ley moral convertirse en ley de la naturaleza»³²⁷. Nos encontramos aquí con otra vuelta de tuerca a ese desplazamiento simulador, vuelta de tuerca por la que a la conciencia moral se la estaría colocando

³²⁰ Hegel, *Fenomenología*, 289; *Phänomenologie*, 178; Hegel, *Phenomenology*, 368-369.

³²¹ Hegel, *Fenomenología*, 293; *Phänomenologie*, 180; Hegel, *Phenomenology*, 374.

³²² Kojève, *Introduction*, 149.

³²³ Hegel, *Fenomenología*, 294; Hegel, *Phänomenologie*, 181; Hegel, *Phenomenology*, 375; Kojève, *Introduction*, 149.

³²⁴ Hegel, *Fenomenología*, 294; Hegel, *Phänomenologie*, 181; Hegel, *Phenomenology*, 375; Kojève, *Introduction*, 149.

³²⁵ Hegel, *Fenomenología*, 294; Hegel, *Phänomenologie*, 181; Hegel, *Phenomenology*, 376.

³²⁶ La expresión «conciencia singular ninguneada» puede ser referida, si se quiere, a la «nulidad de la acción efectivamente real». Hegel, *Fenomenología*, 294; «Nichtigkeit des wirklichen Handelns» Hegel, *Phänomenologie*, 181.; «the nullity of what is actually done». Hegel, *Phenomenology*, 376.

³²⁷ Hegel, *Fenomenología*, 295; Hegel, *Phänomenologie*, 181.; Hegel, *Phenomenology*, 376.

en el umbral de su supresión. Y así, convertida la ley moral en ley de la naturaleza, cualquier acción de la conciencia moral sobre esa naturaleza con vistas a modificarla para supuestamente armonizarla con el deber, estaría comportando la infracción de la misma ley que dice cumplir, de lo cual podría inferirse la gratuidad de toda acción moral o mejor la conveniencia de abstenerse de cualquier acción moral habida cuenta de la moralidad intrínseca de la naturaleza ya existente. Si, por un lado, pues, el kantismo parece implicar la cancelación de las acciones morales por él promovidas, por otro, parecería no tener más remedio que perpetuar la reactivación de las mismas porque la conciencia y el deber puro que le son esenciales necesitarían, para existir, que la contradicción dualista entre naturaleza y deber, entre particularidad y universalidad, entre fenómeno y nómeno o cosa-en-sí, se mantenga y no se extinga nunca.

Si al examinar más arriba³²⁸ lo que Kojève entendía por legado griego y judeocristiano en la filosofía de Kant y Hegel, veíamos cómo Kojève aproximaba el cristianismo de Kant al budismo en razón de la coincidencia latente que estaría dándose entre ciertas premisas antropológicas presentes en ambas religiones, en la lógica del «desplazamiento simulador», que Hegel mismo cifra como inscrito indeleblemente en «la ley de la naturaleza del imperativo categórico de Kant»³²⁹ y que el filósofo de Stuttgart interpreta asimismo como potencialmente conducente a la abstención respecto de toda acción³³⁰, puede igualmente verse esa supuesta querencia «budista» hacia «el no hacer o el hacer la nada»³³¹ que Kojève estaría interpretando en un cristianismo evolucionado o, si se quiere, «sutil» o «astuto»³³² como el de Kant. Y así, nuestro autor no dejará de insistir en las consecuencias inhibitorias que para el obrar verdaderamente humano, es decir, eficaz en el mundo, estarían desprendiéndose de la moral cristiana kantiana, citando a este respecto en su libro «Kant» un pasaje - comentado, como acostumbra, por él mismo- extraído de la segunda sección de la Metodología trascendental titulada «El canon de la razón pura», en cuya segunda sección titulada «Del Fin supremo (letzten Zweckes) de la utilización pura de nuestra Razón» el pensador de Königsberg habría dicho, entre otras cosas:

Quiero, en este momento, dejar de lado la felicidad (es decir, la dicha) que procura (macht) la Razón pura (utilizada) con la intención especulativa y traigo únicamente la cuestión de las tareas cuya solución constituye su Fin supremo/último (letzten Zweck), importando poco (por lo demás) que lo alcance o no y en relación con la cual todos los demás fines no tienen más que el valor de medios. Estos fines supremos deberán tener, de nuevo, en conformidad a la naturaleza de la razón, una unidad, con el fin de promover conjuntamente el interés de la humanidad que no está subordinado a ningún interés superior.

La intención final (Endabsicht) a la que conduce la especulación de la razón en su utilización trascendental (en el sentido de trascendente respecto de la espacio-temporalidad) atañe a tres objetos-cosa: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Respecto a los tres, el interés puramente especulativo (es decir, discursivo) de la Razón no es sino muy débil (gering)... Estas tres aserciones permanecen siempre para la razón especulativa (discursiva) trascendentes y no tienen en absoluto -ninguna utilización inmanente, es decir, admisible para

³²⁸ Véanse pp. 102-110 de esta tesis

³²⁹ Hegel, *Fenomenología*, 454.

³³⁰ Hegel, *Fenomenología*, 295.; Hegel, *Phänomenologie*, 181-182.; *Phenomenology*, 376.

³³¹ Kojève, *Kant*, 47.

³³² *Ibid*, 40.

los objetos-cosa de la experiencia (espacio-temporal) y, por lo tanto, útil para nosotros de la manera que sea (auf einige Art); pero ellas son, en sí mismas consideradas, esfuerzos totalmente ociosos y además extremadamente difíciles /penosos de nuestra razón.³³³

v.- *El mito de la elección libre prenatal*

Las citadas «Libertad de la voluntad, inmortalidad del alma y existencia de Dios» termina por referirlos Kant en ese mismo pasaje a la moral. Así las cosas, para Kojève la cuestión está clara. En ese extracto, cuya importancia el propio Kojève no deja de subrayar, Kant mismo estaría reconociendo que ningún interés propiamente discursivo estaría haciendo necesaria la introducción de la moral en su filosofía y si al pensador alemán le vemos decidirse por la introducción de este elemento extraño al resto de su sistema, lo haría hecho motivado no por ninguna razón discursiva, sino por una razón eminentemente práctica que tendría que ver con los problemas que le estaría planteando la acción libre humana. Habría sido esta necesidad, necesidad a la que le habría constreñido justamente su moral cristiana, de armonizar la acción libre humana con la existencia de Dios y un mundo futuro, la que habría llevado a Kant a echar mano, puede que, sin saberlo,³³⁴ del mito platónico, mito éste que sería, de lo que, al cabo, el filósofo alemán se habría valido para fijar su sistema en una estructura rígidamente teísta. Kojève se refiere aquí al mito de la elección libre prenatal. Y es que Kant habría reelaborado ese mito a su manera para abordar desde él el dilema de la voluntad libre del hombre. De acuerdo a esa reelaboración, cada hombre habría elegido libremente y con anterioridad a su nacimiento una vida determinada que luego iría a vivir el tiempo que le durase. Concluida la misma, la libre elección pasaría a ser objeto, de escrutinio por parte de Dios, a cuya cuenta correría dispensar ya un reconocimiento, ya una reprobación, a la elección prenatal tomada por el hombre. Pues bien, no se trataría tan solo de que a través de este mito Kant estuviera presentando la vida del hombre como doblemente determinada: de un lado, por las leyes del mundo natural y, de otro, por una elección libre que habría tomado fuera del tiempo, sino que Dios mismo ya habría emitido su juicio acerca de esa elección libre, limitándose tan solo a posponer su anuncio hasta después de la muerte de su criatura. Kojève no vacila en recriminar a todo esto falta de seriedad:

Lo serio está todo lo más en la «elección transcendental»: su realización temporal no es más que una comedia de la que resulta difícil decir por qué y para quien se representa siendo el contenido y el desenlace sabidos de antemano. Además, si el hombre eterno no representa más que un solo papel en el tiempo, quiere decirse que hay algo (de hecho, Dios) que le impide representar otros papeles (sobre todo si el papel que ha representado acaba mal): así que el hombre no es libre en tanto eterno. Por otra parte, no se ve por qué el hombre transmundo elige un papel y no otro, ni porque elige un papel «malo» (a menos que elija al azar, es decir, precisamente sin ninguna libertad). Calvino tenía, por lo demás, razón al decir que en la hipótesis platónica la elección del rol está necesariamente determinada por Dios y no por quien aparentemente la hace. En fin, si cada hombre puede elegir cualquier rol y si la exclusión de roles distintos a los que ha elegido le es impuesta por Dios, es este último el que particulariza la universalidad, y el hombre no es, por tanto, un individuo más que para y por Dios.³³⁵

³³³ *Ibid.*, 28-29.

³³⁴ *Ibid.*, 69.

³³⁵ Kojève, *Introduction*, 522-523.

Y es que, en el fondo, lo serio, lo verdaderamente serio, para Kojève, no sería ponerse, como Kant habría hecho, a determinar doblemente la vida del hombre por las leyes del mundo natural y por una elección hecha fuera del tiempo, sino que lo serio, aquello que estaría haciendo que la existencia humana no fuera la representación de una comedia y sí la de un drama propiamente histórico en el que estaría jugándose el éxito o el fracaso de la vida del hombre, daría comienzo a partir del momento en que, de un lado y como Hegel habría hecho, se dejase a ese hombre forjarse un destino a través de sus luchas y trabajos sobre la base de una antropología libre judeocristiana y cuando, de otro, se dejase que a la naturaleza -y esto sería lo que Hegel habría omitido hacer- la determinaran las leyes de la identidad, tal y como los antiguos griegos ya habrían hecho.

vi.- El sujeto de la certeza moral, el intelectual post-revolucionario y el lenguaje romántico-burgués

Del bucle kantiano construido sobre esa doble determinación del mundo natural y de una elección fuera del tiempo, entre cuyas cuatro paredes, se diría, que el espíritu moral habría nacido ya encerrado, va a ser la figura de la certeza moral (Das Gewissen) la encargada de hacer el amago de sacarlo. Para Kojève, la certeza moral no vendría a ser más que el propio kantismo tomando conciencia de su falta de seriedad, una suerte de toma de conciencia de los desplazamientos simuladores que estarían latiendo en su seno³³⁶. Y así, en la certeza moral el deber puro habría pasado a ser como «una abstracción del pensamiento puro»³³⁷, como una abstracción vacía, pero una abstracción, en realidad, cuyo vacío va a ser justamente llenado por el contenido de la realidad efectiva singular que al desplazamiento simulador veíamos «ningunear» en su movimiento inacabable hacia el fin supremo. La abstracción de esa certeza moral van a conformarla el saber y la convicción propios e inmediatos de haber obrado con arreglo al deber. Vivir en conformidad consigo mismo³³⁸ será la fórmula propuesta por esta «nueva» figura del espíritu moral, fórmula que de alguna forma vendrá a liberar a la acción moral de la espiral paralizante en la que la *Verstellung* latente del kantismo la había sumido. Decimos «de alguna forma», porque en la certeza moral la acción en realidad no estaría pasando del grado de tentativa al estar poniendo la esencia no en la acción misma, sino en el saber de ésta como conforme al deber, o lo que es lo mismo, en la convicción de que con su acción el sujeto o sí-mismo ha obrado de conformidad con aquel. A diferencia de la moral kantiana que las consideraba como el mal o el pecado, la conciencia de la certeza moral será aquella que no mostrará reparos a la hora de reconocer como conformes al deber las acciones revolucionarias que habrían conducido a la revolución francesa. El hombre de la certeza moral no es aquel que rehúsa, como Kant, celebrar los logros revolucionarios, ni tampoco la libertad y autonomía del hombre que esos logros estarían posibilitando. Solo que ese reconocimiento a cargo de la certeza moral sería un reconocimiento inmediato, pues esos logros estarían siendo reconocidos únicamente como el resultado de la acción que habrían llevado a cabo otros, como si las conquistas de la revolución francesa fueran un producto destinado a ser disfrutado sin esfuerzo, de manera similar a cómo antaño el amo disfrutaba de los productos del trabajo del esclavo³³⁹. Un reconocimiento ese de la certeza moral apto sobre todo para que un sujeto post-revolucionario consciente de sí y post-cristiano pueda proclamar bien alto sus muy ciertas convicciones. A fin de cuentas, la «abstracción vacía del pensamiento puro» en que consistiría la certeza de las propias convicciones no va a estar hecha sino

³³⁶ Hegel, *Fenomenología*, 303; Hegel, *Phänomenologie*, 187; Hegel, *Phenomenology*, 386.

³³⁷ Hegel, *Fenomenología*, 303.; Hegel, *Phänomenologie*, 187; Hegel, *Phenomenology*, 386.

³³⁸ Kojève, *Introduction*, 149.

³³⁹ *Ibid*, 150.

de ese mismo sujeto que las proclama, quien estaría ofreciendo con gusto su propia singularidad como contenido de esa abstracción, reemplazando con la suya característica, la naturaleza autosuficiente del kantismo³⁴⁰. En el hombre de la certeza moral, por lo tanto, el saber de sí y la convicción de un sujeto consciente de sí de estar obrando conforme al deber, van a ser el trasunto de lo que era el deber puro en el hombre de la conciencia moral kantiana, conciencia en la cual al sujeto se le ponía en oposición al deber. En contraste con esta oposición, en la certeza moral, saber de sí o subjetividad, de un lado, y saber o convicción de haber obrado conforme al deber o universalidad, de otro, van a formar una unidad³⁴¹, una unidad cuyos elementos sólo se separarán al ofrecer el sujeto cierto de sí aquella su convicción al escrutinio de los demás. La oposición irreductible que se daba en el kantismo entre la universalidad abstracta del fin puro y la singularidad autosuficiente de la naturaleza va a quedar desplazada, pues, en la certeza moral a la oposición que se da entre el fin para consigo mismo y el fin para con los demás. A través de este último fin, el deber del sujeto va a superar cualquier fin puro abstracto y la universalidad del deber va a quedar referida a un «comportarse hacia los otros como universalidad»³⁴². El acto moral de este sujeto cierto de sí, lejos de presentarse como se presentaba en la conciencia moral kantiana, a saber, siempre al albur de los desplazamientos que lo rescataban en el umbral de cada anulación, pasa a cobrar subsistencia y realidad efectiva en el momento de someterse al reconocimiento por los demás. Y así, «el hacer» pasa a ser «por tanto, solamente el traducir su contenido singular en el elemento objetivo, en el que es universal y reconocido»³⁴³. El elemento objetivo que es el «para con los demás» será el que confiera realidad efectiva, ser, existencia, al acto moral del sujeto de la certeza moral consciente y cierto de sí.

A Kojève no le resulta difícil reconocer a este sujeto post-kantiano de la certeza moral. Se trata, a su juicio, del intelectual post-revolucionario. Este intelectual no es otro que él que ha comprendido que «el valor supremo es él mismo»³⁴⁴ y que, si bien ha dejado de huir de sí mismo en la medida en que confiere a sus convicciones el máximo valor, continúa, sin embargo, huyendo del mundo justo en la medida en que es en sus convicciones y no en sus acciones- sus esfuerzos, luchas y trabajos- dónde este sujeto pone la esencia y ese máximo valor. Este intelectual post-revolucionario no hace más que aspirar a que se le reconozca inmediatamente por esas sus convicciones y no mediatamente a través de sus acciones. A la visión moral kantiana del mundo le era, ciertamente, por completo indiferente este momento del ser reconocido por los demás y esto para Kojève supone, hasta cierto punto³⁴⁵, un avance, pero, en tanto que mero trasunto del deber, sólo que, en otro plano, la convicción pura de este sujeto post-kantiano de la certeza moral no dejaría de estar «como tal tan vacía como el deber puro, puro en el sentido de que nada en él, ningún contenido determinado es deber»³⁴⁶. En este punto al sujeto de la certeza moral va a plantearse un problema. Y es que el deber puro al que ese sujeto está convencido de obrar conforme- el universal fin para con los demás- no es para él sino un objeto que, mediando entre él y su verdad propia, le aleja de ésta en lugar de volvérsela inmediata. La certeza inmediata de sí, en cambio, que le proporciona la sensibilidad le estaría permitiendo, por el contrario, identificar

³⁴⁰ Hegel, *Fenomenología*, 303; Hegel, *Phänomenologie*, 187; Hegel, *Phenomenology*, 387.

³⁴¹ Hegel, *Fenomenología*, 303-304; Hegel, *Phänomenologie*, 187; Hegel, *Phenomenology*, 387.

³⁴² Hegel, *Fenomenología*, 304.; Hegel, *Phänomenologie*, 187; Hegel, *Phenomenology*, 388.

³⁴³ Hegel, *Fenomenología*, 304; Hegel, *Phänomenologie*, 187; Hegel, *Phenomenology*, 388.

³⁴⁴ Kojève, *Introduction*, 150.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ Hegel, *Fenomenología*, 306; Hegel, *Phänomenologie*, 188; Hegel, *Phenomenology*, 390.

en ésta su verdad inmediata. Así las cosas, lo que este sujeto se dispondrá a hacer será llenar esa su convicción de estar obrando conforme al deber para con los demás, con el contenido no consciente pero cierto inmediatamente de sí que la sensibilidad le va a procurar. La universalidad del fin para con los demás será así llenada de la arbitrariedad inherente a la sensibilidad con que cada cual siente su certeza inmediata. Esto, sus impulsos e inclinaciones, y no otra cosa, será lo que, en última instancia, el hombre de la certeza moral estará elevando a categoría de deber mediante su convicción de estar obrando conforme a él. El propio Hegel ilustra esto con un ejemplo significativo. Ciertos individuos que sienten apego por la vida y por lo útil que se puede ser a los demás deciden convertir este apego y esta utilidad en deber. Lo importante aquí para que la caracterización de la sensibilidad como deber resulte creíble, esto es, para que resulte en obligación moral, es que esa caracterización venga acompañada del saber, es decir, de la convicción de que la conservación de la vida y la utilidad a los demás, en el caso del ejemplo, son un deber. Es la convicción de que es deber, lo que estaría haciendo de esa sensibilidad del ejemplo —o de cualquier otra, la lista sería amplia— algo conforme al deber y sólo en tanto tal convicción llega esa sensibilidad a ser reconocida como deber por los demás. Los impulsos e inclinaciones que constituyen la certeza inmediata de sí de cada individualidad singular se vuelven, así, contenido del deber puro. El sujeto post-kantiano de la certeza moral extrae este contenido de lo que en su ser mismo encuentra como dado y, elevándolo a deber, lo pone al mismo nivel que universales como la ley y el derecho, que son dados independientemente de todo saber, convicción o interés individuales. Pero este sujeto cierto de sí no entiende ni de fijeza de leyes ni de contenidos y se reserva el derecho de extraer de su certeza inmediata cuantos contenidos indistintos ésta le pueda suministrar. Estos contenidos este sujeto los sabe primero como deber y los realiza luego en el elemento objetivo de lo universal a la espera de que en éste los demás los reconozcan, quienes, a su vez, harán lo propio con sus convicciones morales en una suerte de autarquía en la que lo único conforme al deber sería, en última instancia, la autodeterminación de cada cual según sus propias convicciones.³⁴⁷ Kojève, acabamos de verlo, identifica a este sujeto con el intelectual post-revolucionario, un intelectual éste al que además va a caracterizar como romántico-burgués y con la típica pretensión de éste de que sus convicciones sean reconocidas universalmente sin esfuerzo alguno mediador o, en su defecto, de que sean al menos reconocidas por los demás en el mercado de las convicciones, como convicciones igual de legítimas que las del resto. Pero estas convicciones serían en sí mismas espurias puesto que no estarían obedeciendo a ninguna negación de lo dado. Es más, lo acabamos de ver, esas convicciones no serían ellas mismas más que lo dado, el ser, los instintos e inclinaciones, que es de donde, al cabo, este individuo singular estaría extrayendo su certeza inmediata de sí.³⁴⁸ Si el kantismo y el idealismo alemán en general no significaban para Kojève en su lectura de Hegel más que la ideología de la libertad absoluta posibilitadora de esa «suprema y última formación por la cultura» que habría sido el terror, la certeza moral a cuya cabeza nuestro autor, siguiendo a Hegel, sitúa al filósofo alemán Friedrich Heinrich Jacobi, no pasaría de ser un resto pre-revolucionario³⁴⁹ cuya importancia radicaría en haber supuesto un jalón más en la dinámica del espíritu moral hacia el espíritu absoluto post-revolucionario o napoleónico. Y si más arriba afirmábamos que el momento de reconocimiento de las respectivas convicciones habría supuesto para Kojève un avance en relación a la conciencia moral kantiana por haber pasado ésta en sus postulados completamente por alto la categoría del reconocimiento, nada impide que nuestro autor ponga ahora en entredicho el supuesto avance al enfocar ese reconocimiento desde otro ángulo.

³⁴⁷ Hegel, *Fenomenología*, 306-307; Hegel, *Phänomenologie*, 188-189; Hegel, *Phenomenology*, 391-392.

³⁴⁸ Kojève, *Introduction*, 150-151.

³⁴⁹ *Ibid*, 151.

Efectivamente, pasada por el filtro de las convicciones y de las ansias de reconocimiento de la certeza moral, la negatividad revolucionaria que aún habría estado latiendo en la concepción kantiana de la acción moral y contra la cual el propio pensador de Königsberg no habría dudado en desplegar a contrapelo su batería de lo trascendente y de la cosa-en-sí con el fin de despojar a esa negatividad de cualquier eficacia revolucionaria, habría quedado en el mundo post-revolucionario de la referida certeza moral completamente neutralizada. Frente a esa negatividad neutralizada, el patrón que vendrá a regir este mundo será uno eminentemente burgués, de suerte que el legado kantiano será preservado únicamente en lo que el mismo tenía de propugnador de la ineficacia de las acciones humanas y así es como él mismo será divulgado desde todas las tribunas posibles por un intelectual romántico-burgués en base a unos planteamientos que, por postrevolucionarios, serán ahora a-religiosos.³⁵⁰

En el modo de proceder de este intelectual romántico- burgués y de las convicciones ciertas que le serían constitutivas cabría distinguir dos aspectos. Uno sería el que atañe a la convicción o saber universal del deber, es decir, el que concierne a la identidad e igualdad consigo mismo de ese saber. El otro se referiría a la determinación del deber de cuya conformidad se está convencido, es decir, a la determinación que ese deber experimenta al ser transformado en acto y que implica su diferencia como un tal acto determinado en el seno del ser. La certeza moral en tanto conciencia actuante y en tanto conciencia que reconoce y es reconocida se relacionaría con el primer aspecto, que es su aspecto universal, el aspecto de la identidad de la conciencia consigo misma, el aspecto en y por el cual las conciencias van a reconocerse entre sí en el aludido mercado de las convicciones. Este aspecto de la identidad y de la universalidad sería independiente de y no se vería afectado por el segundo aspecto, este segundo aspecto siendo el de las determinaciones que el deber habría adoptado al diferenciarse en el seno del ser, aspecto éste en el que el mero mantenimiento de las diferencias no conllevaría ningún reconocimiento entre ellas.³⁵¹ Ni conciencia actuante ni conciencia reconocedora estarían ya allí dónde el deber se vuelve acto determinado, sino que se encontrarían donde ponen su esencia, que no sería precisamente en el acto determinado sino, según lo dicho, en la convicción de su saberse conforme al deber. Pero, cabría entonces preguntarse ¿Dónde paran en realidad esa convicción y saber en los que la certeza moral coloca su esencia? Y la respuesta de Hegel es que el paradero de esa convicción y de ese saber no sería el ser, sino antes bien el que estaría ofreciendo una individualidad que se expresa, esto es, el lenguaje.³⁵²

Si a la conciencia moral kantiana la caracterizaban su mutismo³⁵³ y el encontrarse trabajada por una soterrada tendencia hacia la inacción, lo propio de la certeza moral es el lenguaje cuyo contenido es la individualidad universal sabiéndose esencia. La validez y la realidad de la acción quedan en la certeza moral subordinadas a –se diría incluso que son un pretexto para– que la individualidad exprese su convicción o saber de haber actuado conforme al deber³⁵⁴. Si el individuo no expresa esa su convicción, la acción, de hecho, no vale como deber. La acción realizada, el acto determinado en el seno del ser, lo acabamos de señalar, es algo que no estaría afectando para nada a la conciencia cierta de haber actuado moralmente. Frente a ese acto determinado, lo que para esa conciencia tiene validez como deber es la expresión de su convicción de que la acción efectuada es conforme al

³⁵⁰ Kojève, *Kant*, 99.

³⁵¹ Hegel, *Fenomenología*, 308; Hegel, *Phänomenologie*, 190; Hegel, *Phenomenology*, 394.

³⁵² Hegel, *Fenomenología*, 309; Hegel, *Phänomenologie*, 191; Hegel, *Phenomenology*, 395.

³⁵³ Hegel, *Fenomenología*, 310; Hegel, *Phänomenologie*, 191, Hegel, *Phenomenology*, 396.

³⁵⁴ Hegel, *Fenomenología*, 310; Hegel, *Phänomenologie*, 191; Hegel, *Phenomenology*, 396.

deber. Plano del deber puro o universal, plano del lenguaje de un lado, y plano del acto determinado en el ser, del otro, no se tocan o como dice Hegel «Realizar la acción no significa aquí transferir su contenido desde el fin o ser para sí a la forma de la realidad abstracta sino hacerlo desde la forma de la certeza inmediata de sí misma, que sabe que su esencia es su saber o su ser-para-sí, a la forma de la aseveración de que la conciencia está convencida del deber y de que éste se sabe certeza moral de sí mismo»³⁵⁵. A lo que podríamos añadir la lacónica interpretación kojéviana de todo esto, a saber, que: «El intelectual romántico no realiza por tanto su ideal.»³⁵⁶ Y no lo realiza justamente por lo que ya se ha dicho, porque en el mundo de la certeza moral en el que el intelectual romántico - burgués vive, lo que importa de veras es la proclamación del ideal, su aseveración, la enunciación lingüística del mismo. En ese mundo romántico-burgués es imposible por principio que se dé una contradicción entre una intención interior como voluntad del individuo singular, de un lado, y, de otro, la voluntad universal que se proclama en el discurso. Pero en la medida en que ha sabido arrastrar consigo a lo singular, la certeza moral supone justamente la superación de esa contradicción.³⁵⁷ A través de ella la conciencia que se sabe inmediatamente cierta de sí convierte este saber en ley y deber. Basta con que esta conciencia primero lo sepa y acto seguido lo enuncie, es decir, que exprese el saber de su querer como lo justo, para que su intención interior pase a ser lo justo, la ley o el deber universal. Dicho de otro modo, su saber y querer, su intención interior, se universalizan en la aseveración, en el lenguaje, que es donde estos espíritus románticos, que se saben inmediatamente ciertos de sí, estarían aspirando a un reconocimiento igualmente inmediato. Por más cosas que el intelectual romántico-burgués lleve a cabo en el mundo, por contundente que sea la determinación de sus actos, el lenguaje le pierde y el contenido de sus acciones lo relega como no esencial por serle la determinación de éstas en el ser, en el fondo, algo indiferente. Lo esencial en ese discurso romántico- burgués es la forma lingüística a la que estaría dando pie una acción que casi literalmente habría quedado reducida a condición de mero pretexto. Esa forma lingüística va a ser justamente la encargada de producir la verdad de la acción y solamente a partir de ella podrá ese intelectual romántico aspirar al reconocimiento verdadero de su genio. La genialidad romántica no sería, de hecho, más que la intención interior vuelta ley universal gracias a su expresión en el lenguaje.

viii.- Aproximación kojéviana al lenguaje: la tensión realidad-lenguaje y el espíritu romántico-burgués

Quizá sea pertinente aquí hacer una referencia a lo que Kojève entiende por lenguaje. El origen del lenguaje humano –la Sprache hegeliana– va a situarlo Kojève en la insatisfacción, más en concreto, en la insatisfacción que habría experimentado la conciencia desgarrada cristiana al tomar conciencia ésta de algo que se les habría escapado por completo a los amos inconscientes de la antigüedad pagana. Fuera del alcance de la autoconciencia de éstos habría quedado el procesar racionalmente la contradicción- que por esa misma inconsciencia los amos paganos no podían sino vivir trágicamente- que en su mundo se daba entre universalidad y particularidad, o, si se quiere, entre conciencia pura o universal y conciencia empírica real o particular. Pues bien, va a ser la autoconciencia cristiana de esa contradicción la que va a dar a ésta un cauce expresivo. Este cauce estaría siendo el reflejo de la proyección de la conciencia empírica real en la dirección de una noción transcendente de individualidad en el que particularidad y universalidad superarían su contradicción y convergerían idealmente. El

³⁵⁵ Hegel, *Fenomenología*, 310; Hegel, *Phänomenologie*, 191; Hegel *Phenomenology*, 396.

³⁵⁶ Kojève, *Introduction*, 151.

³⁵⁷ Hegel, *Fenomenología*, 310; Hegel, *Phänomenologie*, 191; Hegel, *Phenomenology*, 396-397.

lenguaje cristiano, en tanto ese cauce expresivo, estaría correspondiéndose, con «el discurso de la fe, del ideal y del error, es decir, que este discurso no revela lo que es, sino que crea (en lo abstracto) un mundo ideal opuesto al mundo real. El lenguaje nace de este descontento.»³⁵⁸ Un lenguaje deudor del cristianismo, nos permitimos añadir aquí, que sería lo mismo que decir que un lenguaje propiamente humano. Porque el animal de la especie *homo sapiens* se habría servido y se sirve, de hecho, de otros lenguajes. Solo que estos lenguajes, por así decirlo, estarían hablando un idioma distinto al del hombre. Kojève admite, en este sentido, que la primera forma de lenguaje habría sido la del oráculo. Sólo que, limitándose a servir de soporte para que la sustancia se revelara a través de él, ese del oráculo no habría sido un lenguaje humano y no lo habría sido por la misma razón en que tampoco lo era el lenguaje que se desprendía de un saber contemplativo que se abría al objeto para que éste se revelara inmediatamente a través suyo, el concepto coincidiendo con un objeto, que era el que en ese saber ostentaba la primacía³⁵⁹. Con la interpretación kojéviana del lenguaje estaría sucediendo algo parecido a lo que sucedía con la interpretación que nuestro autor hacía de la historia, a saber, que su alcance verdadero sólo se pondrá de manifiesto a partir del movimiento que inicia la autoconciencia cristiana del esclavo. En el caso específico del lenguaje propiamente humano, lo que con la autoconciencia cristiana habría echado a andar habría sido el proceso de revelación de la sustancia por algo distinto a ella misma, esto es, por la mediación de la diferencia que en la identidad de la sustancia estaría introduciendo un sujeto humano que se sabría libre respecto de ella. Decimos «algo parecido» porque las evoluciones de lenguaje e historia, a pesar de sus similitudes de origen, no habrían sido iguales. El paréntesis «(En lo abstracto)» de la cita de Kojève de arriba apunta a la naturaleza de esa diferencia entre las respectivas evoluciones de lenguaje e historia propiamente cristianos. En efecto, el lenguaje humano de origen cristiano sería esencialmente abstracto, si quien lo enuncia no se cuida de apegarlo a su propia realidad empírica, la tendencia propia de ese lenguaje sería la de volverse autónomo, la de presentarse como algo distinto de y opuesto a la realidad empírica, es decir, la de, fiel a su origen, perseverar en su religiosidad. A esto se debe la advertencia de Kojève de que un reconocimiento de otras subjetividades llevado a cabo únicamente en y por el lenguaje, cómo sería el arriba descrito del hombre de la certeza moral, estaría suponiendo siempre un reconocimiento inmediato y, por lo tanto, insuficiente por no encontrarse dicho lenguaje mediado por realidad empírica alguna que le sirva de resistencia para calibrar su grado de realidad. Desde que el cristianismo hizo su aparición en el mundo, esa tensión entre lenguaje y realidad se habría convertido en una constante de la historia humana, si es que acaso no la estaría directamente constituyendo. El caso del lenguaje de la certeza moral y del discurso romántico-burgués puede ser interpretado como un caso extremo de alejamiento entre esos dos polos en tensión que serían lenguaje y realidad. Abundaremos en ello al traer a colación más abajo un pasaje de la «Fenomenología del Espíritu» dedicado a las «almas bellas» románticas, pero adelantamos ya aquí que para Kojève esas almas estarían representando el caso extremo de «una conciencia desgraciada que ha perdido su Dios»³⁶⁰. En efecto, si a la poesía en tanto lenguaje nuestro autor la interpreta en general como ejemplo de la tendencia del alma humana a querer expresarse sin el cuerpo, la poesía específica de los poetas románticos no estaría representando, a su juicio, sino la culminación de esa tendencia. Y no es que el pensador ruso-francés contemple esto con malos ojos. Al contrario, que el alma romántica en esa su aspiración a abandonar lo real en pos del ideal esté, en realidad, aspirando a reemplazar a Dios, sería, en sí mismo, un hecho que estaría apuntando en

³⁵⁸ Kojève, *Introduction*, 117.

³⁵⁹ Véase p. 95 de esta tesis.

³⁶⁰ Kojève, *Introduction*, 152.

la buena dirección. No se trataría, pues, de reconvenir a nadie, sino, más bien, de recordar y advertir a esos poetas románticos que en esa su carrera hacia lo más alto no descuidaran dejarse acompañar por su realidad empírica, siempre que quisieran evitar que ese su vuelo acabe en la «no-verdad que se derrumba en sí misma»³⁶¹ de la que habla Hegel cuando se refiere a las almas bellas, o más prosaicamente el propio Kojève cuando a esa «no-verdad» la llama, «un échec total et définitif», esto es, «un fracaso total y definitivo»³⁶². Sobre esa «conciencia desgraciada que ha perdido su Dios», del que el poeta romántico sería el arquetipo, y, más en general, sobre un hombre religioso que perseveraría en su ineptitud a la hora de dejarse satisfacer por ningún placer mundano, por más que carezca ya de ningún Dios con el que justificar dicha ineptitud, Kojève también nos decía, lo hemos señalado ya³⁶³, que «podrá hacer cualquier cosa y, por tanto, decir que todo le está permitido, un crimen grave que le suponga la pena de muerte no acelerando sino su salvación: solo un hombre religioso auténtico puede creerse que le está todo permitido si no cree ya en Dios o lo que es lo mismo, si se reconoce como realmente mortal»³⁶⁴. Tampoco Hegel en la descripción que hace de ellas parece descartar una eventual transformación de las «almas bellas» en «corazones duros»³⁶⁵.

viii.- Almas bellas, «capillas» de genios románticos, una cierta audacia

Un examen más de cerca del espíritu romántico-burgués desde una perspectiva hegeliano-kojeviana puede llevarnos a captar mejor la clase de mundo que ese espíritu estaría contribuyendo a crear. A tenor de lo ya dicho, en el espíritu romántico- burgués representado por la certeza moral cabría distinguir dos momentos: de un lado, el momento en que el espíritu inmediatamente cierto de sí quiere y sabe su arbitraria certeza sensible como deber puro y, de otro, el momento en que este querer y saber se expresan en el lenguaje. En el primer momento el espíritu romántico- burgués percibe el contenido aleatorio y vivo de su certeza sensible inmediata como una voz interior a la que, elevándola a lo sublime del deber universal, convierte en conciencia abstracta y le otorga carácter divino. Característico del genio romántico en este momento de la conciencia abstracta es el entregarse al culto de su solitaria y sagrada singularidad. En un segundo momento, esa conciencia abstracta en forma de voz interior divina se transforma en elemento objetivo reconocible por los demás en y por su expresión en el lenguaje. De resultas, pues, de que cada cual pone lo arbitrario de su singularidad como esencia en un lenguaje compartido, las acciones individuales de cada cual adquieren validez, lo que supone la transformación de la voz del culto divino interior del genio romántico en una exterior y compartida o, tal y como lo expresa Kojève, quien no se cansaría de convertirlas en objeto de sus reproches, en la constitución de «capillas» formadas por un puñado de iniciados que se tomarían por genios.³⁶⁶

Pero más allá de cualquier apariencia de genialidad, lo que estaría en la base de esas «capillas» no sería sino el ser de cada cual, lo dado, la sensibilidad, los impulsos e inclinaciones de sus miembros, de suerte que en dichas «capillas» no estaría apareciendo, por más que estilizado en la forma de saber, sino un Yo que no sería más que el intento de transformar en deber una colección arbitraria de impulsos.

³⁶¹ Hegel, *Fenomenología*, 312; Hegel, *Phänomenologie*, 192-193; Hegel, *Phenomenology*, 399.

³⁶² Kojève, *Introduction*, 152.

³⁶³ Véase p. 108 de esta tesis.

³⁶⁴ Kojève, *Kant*, 49.

³⁶⁵ Hegel, *Fenomenología*, 317-318; Hegel, *Phänomenologie*, 196; Hegel, *Phenomenology*, 405-407.

³⁶⁶ Kojève, *Introduction*, 152.

Dudoso mérito de este Yo que se presentaría depurado hasta el extremo³⁶⁷, habría sido el de sustraer toda exterioridad real y convertirla en abstracciones lingüísticas a las que les estaría subyaciendo en exclusiva ese Yo como saber. Y es precisamente en tanto ese saber, que el Yo se ofrecería a la conciencia como objeto transparente. Así, en esta nueva vuelta de tuerca del espíritu moral sería el mismo Yo el que estaría presentándose como substancia a la conciencia y el que estaría vetando a aquélla cualquier atisbo de existencia que pretendiera ir más allá de él mismo. Privados así de cualquier exterioridad o substancia que les sirva de soporte, esos Yoes románticos vueltos comunidad y espíritu de capilla, no vendrían a conformar para Hegel sino las figuras más pobres del espíritu, «una absoluta no-verdad que se derrumba en sí misma», faltándoles «la fuerza de la exteriorización, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser. Vive(n) en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehúye(n) todo contacto con la realidad efectiva y permanece (n) en la obstinada impotencia de renunciar al propio Sí-mismo llevado hasta el extremo de la última abstracción y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta. El objeto hueco que se produce lo llena (n), pues, ahora, con la conciencia de la vaciedad; su hacer es el anhelar que no hace otra cosa que perderse en su hacerse objeto carente de esencia y que, recayendo en sí mismo más allá de esta pérdida, se encuentra solamente como perdido;- en esta pureza transparente de sus momentos, un alma infeliz, un alma bella, como se la suele llamar, arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire»³⁶⁸.

No es que a Kojève las almas bellas le inspiren más compasión que a Hegel y ya hemos visto cómo nuestro autor no escatima críticas a cualquier cenáculo de intelectuales cuyos miembros se tomen por genios, pero no por ello deja de identificar en las referidas almas bellas una audacia que difícilmente se habría podido dar antes en la historia. Y así, en los mundos imaginarios de los poetas romántico-burgueses, Kojève no deja de intuir un pensamiento que estaría pensándose a sí mismo y que estaría prefigurando un antropo-teísmo por el que el hombre estaría dejando de decir y de atribuir a Dios lo que siempre habría querido decir de y atribuirse a sí mismo. Por más que esos poetas románticos hubieran tendido a verse más como divinidades paganas, que como verdaderos Jesucristos, esto no estaría restando valor a su meritorio intento de crearse dioses. El mismo hecho de que las ficciones de esos poetas se hubieran concretado las más de las veces en la creación de mundos literarios que no habrían rebasado el ámbito abstracto del lenguaje, no habría impedido que el deseo en la base de la imaginación romántica no fuera otro que el siempre digno de encomio de emular a Dios creando un mundo.³⁶⁹

ix.- Hipocresía y facultad del juicio kantiana

a.- Filiación religioso-kantiana de la hipocresía burguesa I: la cosa-en-sí como realidad objetiva en la que se dirime la cuestión de la acción libre humana. El temor al auto-desprecio

Vemos pues a estos Yoes románticos dejándose determinar en y por las abstracciones del lenguaje y los vemos hacerlo como iguales en la conciencia universal tan celebrada por su espíritu de capilla. Ahora bien, ¿Qué es lo que ocurre cuando una de estas certezas morales se pone a actuar de verdad? Pues que desde el momento mismo en que pretende realizar lo que enuncia, expresa o asevera, la certeza moral de quien así actúa se proyecta en una contraposición en la que su singularidad se opone a su universalidad

³⁶⁷ Hegel, *Fenomenología*, 312; Hegel, *Phänomenologie*, 192; Hegel, *Phenomenology*, 399.

³⁶⁸ Hegel, *Fenomenología*, 312-313; Hegel, *Phänomenologie*, 192-193; Hegel, *Phenomenology*, 398-400.

³⁶⁹ Kojève, *Introduction*, 152.

internamente y a la universalidad de otras singularidades externamente. La otra cara de la universalidad de estos yoes idénticos a sí mismos en el lenguaje, la representarían, pues, las singularidades de éstos en mutua oposición tanto dentro como fuera de sí, unas singularidades para las que el deber puro no sería sino una universalidad vuelta hacia fuera y hacia la superficie, meras palabras que, por más que pudieran tener validez ante los demás, se desharían, sin embargo, ante cada conciencia singular en cuanto una de éstas decidiera actuar. Y es que, al actuar, esas conciencias singulares se estarían viendo obligadas a llenar de contenido un deber puro que previamente habría sido vaciado de todo contenido. Puede que en el hablar de lo moralmente cierto de su acción, la certeza moral se sepa a sí misma en toda su pureza, pero en la finalidad que con su acción se propone, la conciencia singular va a saberse a sí misma antes que nada como una individualidad particular y como la oposición entre su finalidad propia y las de los demás. Lo que en el lenguaje universal de esa conciencia no era más que igualdad, irá a reflejarse en la acción como desigualdad. Al actuar, una y la misma conciencia experimentará esta escisión como irreductible, de suerte que la parte universal –idéntica a la del resto de conciencias– va a atribuir el mal, el vicio, a la parte singular –diferente a las demás– y viceversa. La hipocresía será el movimiento del espíritu moral por el que éste buscaría anular la diferencia entre sus dos partes- para los demás o universal y para sí o particular- a base de que, como suele decirse, el vicio rinda homenaje a la virtud. Hipócrita será, por lo tanto, aquella conciencia que adopte la apariencia de una armonía entre esas sus dos partes y que, al hacerlo únicamente en función de los demás, esto es, en función de «lo que sólo es en-sí como un ser-para-otro» estaría despreciando su esencia, puesto que al servirse de ésta como de un instrumento la conciencia hipócrita la estaría cosificando.³⁷⁰

Hemos visto cómo Kojève vinculaba la filosofía de Kant con la ideología de la libertad absoluta y con la revocación del objeto que en ella tenía lugar permitiendo así que se iniciara el camino hacia la «suprema y última formación por la cultura» que sería el terror. A partir de ahí, hemos visto igualmente cómo los meandros descritos por los desarrollos del espíritu moral en Hegel nos conducían hasta ese producto propio al hombre de la certeza moral que va a ser la hipocresía. Pues bien, entre aquella ideología preparatoria de la revolución francesa y esta hipocresía que para nuestro autor va a constituirse en rasgo definidor del mundo romántico-burgués y post-cristiano posterior a la revolución, la filosofía de Kant y, sobre todo, la moral de éste, van a seguir conformando el hilo conductor sobre el que al citado espíritu va a vérselo evolucionar. Y es que no otra sino una hipocresía de raíz religiosa que estaría teniendo su origen en Kant será la que a ese mundo lva a servirle de modelo y fuente de inspiración. Veamos.

Para Kojève, Kant habría colocado el receptáculo de la voluntad en el alma inmortal libre del hombre. Será, pues, al alma humana y no a los sentidos del cuerpo, a la que va a corresponder en la filosofía del pensador alemán relacionarse con la cosa- en-sí en tanto realidad objetiva o ser dual compuesto por las acciones del alma humana y por un mundo cuyo «gerente» sería Dios³⁷¹. Si la cosa-en-si se corresponde en Kant con la realidad objetiva, ello se debe a que esta realidad habría sido entendida por el filósofo de Königsberg como una realidad esencialmente no espacio-temporal, opuesta, en un dualismo «radical y extremo»³⁷², al mundo espacio-temporal de los fenómenos y a cualquier componente natural en lo humano. La cosa-en- si kantiana sería, pues, la aludida realidad objetiva en tanto antagónica al mundo empírico y estaría implicando dentro de ella misma la

³⁷⁰ Hegel, *Fenomenología*, 313-314; Hegel, *Phänomenologie*, 193-194; Hegel, *Phenomenology*, 400-402.

³⁷¹ Kojève, *Kant*, 46.

³⁷² *Ibid*, 65-68.

oposición irreductible entre los antedichos alma inmortal del hombre y Dios.³⁷³ Siendo antagónica al citado mundo empírico, la cosa-en sí lo sería igualmente, a una razón teórica pura o discursiva cuyos razonamientos, ciñéndose a los límites estrictos de la espacio-temporalidad, nunca podrían superar la causalidad o legalidad natural que los estaría determinando. Tanto a la naturaleza como a un pensamiento discursivo o logos que sería igual de espacio temporal que aquella, los estarían rigiendo, por consiguiente, las leyes de la necesidad, leyes que estarían presentándose en Kant en abierta oposición a una razón práctica pura entendida ésta como voluntad libre. Determinado, de un lado, como espacio temporal y, de otro, libre en la medida en que podría oponerse a las determinaciones naturales, al hombre kantiano lo estaría atravesando esta crucial contradicción, contradicción que Kant habría optado por resolver atribuyendo la libertad del hombre al aspecto no espacio-temporal de éste, o lo que es lo mismo, colocando la voluntad libre en el ámbito de la cosa- en- sí, que sería el ámbito no humano, es decir, divino, religioso, dónde igualmente irían a resolverse los problemas relativos a la razón práctica pura del «alma inmortal actuante».³⁷⁴ Acerca de esa cosa-en sí no podría decirse nada en el modo discursivo de la verdad de un pensamiento humano que estaría basándose en los fenómenos y la espacio-temporalidad, al no ser dicha cosa-en-sí, como se ha tenido ocasión de ver³⁷⁵, sino una suerte de versión mitigada o «rebajada» del Agathon-Theos platónico, que el pensador alemán se habría guardado de introducir directamente en su discurso filosófico por intuir que semejante introducción volvería a ese discurso contradictorio y, por lo tanto, falso. Habría sido, pues, no en el modo de la verdad discursivo de la filosofía en camino hacia la sabiduría, sino en el del «como-sí» moral de su teología, en el que Kant, a juicio de Kojève, se habría permitido decir algo respecto de esa «cosa en-sí» y definirla, sin ir más lejos, como «Alma inmortal» [«libre»], «Mundo Futuro» y «Dios»³⁷⁶. Kant, en suma, habría colocado todo lo relativo a la razón práctica y a la acción libre humanas dentro de una realidad objetiva, la de la cosa-en-sí, que, formada exclusivamente por el alma inmortal actuante del hombre y un mundo futuro divino en que las acciones de la primera «esperarían» su efecto, estaría dando lugar a una ontología dualista-hombre-dios, de la que quedaría excluida «el carácter específico de la naturaleza y de la experiencia que la revela» consistente «en la Causalidad o Necesidad absoluta y total»³⁷⁷. Nuestro autor no ve en este proceder kantiano nada que se estuviera alejando demasiado de lo que acostumbraría a darse en toda religión, a saber, de un lado, una incapacitación del hombre para encontrar satisfacción en el mundo natural en el que vive y, de otro, una remisión de la eficacia de las acciones humanas en el mundo a ámbitos en los que al hombre se le estaría hurtando la propiedad de aquellas. Y así, a la moral kantiana la estaría recorriendo una doble corriente de auto-desprecio, corriente que sólo el hegelianismo habría conseguido interrumpir definitivamente. A dicha corriente la estaría definiendo, de un lado, el desprecio de sí que la moral religiosa kantiana estaría originando en el hombre en todo lo que estuviera afectando a su aspecto de criatura natural, y, de otro, el desprecio que en el hombre no podría por menos que suscitar la constatación de la ineficacia de sus acciones en el mundo. Nada más lógico que, ante un panorama semejante, ese hombre se hubiese dejado llevar por la inacción y entregado a lo que el azar le hubiese deparado, cuándo no al «suicidio o la locura»³⁷⁸. Que esto no hubiese sucedido así, se habría debido a que el pavor ante el auto-desprecio, auto-desprecio que la misma moral en el corazón de la

³⁷³ *Ibid*, 105.

³⁷⁴ *Ibid*, 70.

³⁷⁵ Véase p. 104 de esta tesis.

³⁷⁶ Kojève, *Kant*, 105.

³⁷⁷ *Ibid*, 65.

³⁷⁸ *Ibid*, 45.

filosofía kantiana estaría casi al mismo tiempo desencadenando y buscando evitar, habría llevado al pensador de Königsberg a hacer de la hipocresía –de algún modo imbricada ya e inherente a la parte «como si fuera verdad» de su sistema– una suerte de poderoso lenitivo, o quizá mejor, no tanto un lenitivo, que también, cuanto una forma de habilitar un mecanismo para que un modo de existencia esencialmente contradictorio estuviese en condiciones de no rebasar unos márgenes biológicamente tolerables y permitir así al burgués portador de una moral cristiana la prosecución de su existencia en el mundo natural.

Resulta difícil no poner en relación lo que Hegel dice de «las almas bellas» que «vive(n) en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehúye(n) todo contacto con la realidad efectiva» con ese pavor ante el desprecio de sí que Kojève detecta en el hombre religioso de filiación cristiano-kantiana. No habría, de hecho, según nuestro autor, nada, que más temiera este hombre y toda su moral la estaría dirigiendo a ahuyentar lo más lejos de sí la inminencia del auto desprecio que, sin la ortopedia de su moral, inevitablemente le sobrevendría. Del propio Kant viene a decir Kojève que, privado del andamiaje de su deber, no habría tardado él mismo en ser alcanzado por lo que el hombre religioso más teme.³⁷⁹ Un temor éste ante el autodesprecio que para Kojève estaría cobrando en el hombre de moral kantiana visos patológicos, ya que la posibilidad del desprecio de sí sería algo con lo que inevitablemente habría que contar. Y es que no dejaría de tratarse de un riesgo que todo hombre que se implique en la vida del mundo de aquí abajo tendría que asumir, siendo, como sería, imposible de eludir en él un elemento de desdicha, decepción o infelicidad que, por otra parte, no tendría por qué mostrarse incompatible con la satisfacción constitutiva del reconocimiento.³⁸⁰ Pero esto, el hombre religioso de filiación kantiano-burguesa, preferiría no verlo así. Imaginarse viéndose forzado a tener que auto-despreciarse sería algo que a ese hombre realmente le espantaría. En el fondo de esa actitud existencial religiosa, Kojève detecta el deseo de reconocimiento hegeliano, sólo que en una versión de éste distorsionada y profundamente ambigua. Y así, el hombre religioso de la moral kantiana estaría presentándose en apariencia como alguien que no tendría ni por asomo la pretensión de encontrar la satisfacción en este mundo y al que lo único que le interesaría sería el piadoso rechazo a que el auto-desprecio le alcance en vida. Y a esto ese hombre lo llamaría humildad. En la humildad de ese hombre religioso cabría leer, sin embargo, algo más. De un lado, un orgullo o vanidad antropogénicos llevados al extremo y que estarían impidiendo que ese hombre pudiera desarrollar una mínima tolerancia a ser reprobado y a ser forzado a despreciarse, caso de no haber estado, por lo que fuera, a la altura. De otro, el hecho de que para evitar el autodesprecio ese hombre se muestre eventualmente dispuesto a abrazar las más peregrinas disciplinas y a imponerse los mayores tedios, incluso el silencio para no contradecirse, estaría dejando traslucir la personalidad de un gran tímido, detrás de la cual no se encontraría sino un complejo de inferioridad que estaría llevando hasta lo patológico el orgullo y la vanidad antes citados.³⁸¹ Por un lado, pues, el temor al auto-desprecio vendría a constituir la base de las disciplinas que el hombre kantiano religioso se autoimpondría, siendo prueba del rigor que las mismas podrían llegar a adquirir la paradoja de Kant³⁸², según la cual, una acción estaría dejando de ser moral por el mero hecho de haberse llevado a cabo por inclinación natural. Por otro lado, esas mismas disciplinas se habrían encargado de sostener ese temor y de acentuarlo. Siendo, en

³⁷⁹ *Ibid*, 42.

³⁸⁰ *Ibid*, 40, 44.

³⁸¹ *Ibid*, 43.

³⁸² *Ibid*, 44.

cualquier caso, lo característico de toda religiosidad, trabajar por la ineficacia de las acciones humanas en el mundo, la contribución específica de la moral kantiana a ese trabajo habría consistido en propugnar un doble abandono de ese mundo, a saber: por un lado, un abandono material del mismo, que acontecería tras la muerte del hombre y, por otro, un abandono del mundo en vida provocado por la asunción de una determinada moral. En compensación a ese doble abandono al hombre se le estaría ofreciendo, por un lado, una especie de inmunidad contra el autodesprecio en el mundo presente³⁸³ y, por otro, una participación transcendente en el mundo futuro. Para ello esa moral habría colocado en el interior de cada hombre, «ya sea desde su nacimiento, ya sea a raíz de ciertos ritos mágicos que pueden ser cualquier cosa salvo su acción, «un elemento constitutivo (el alma-maná)... que se opone irreductiblemente a la persona que vive, igual que el mundo futuro se opone al mundo del momento presente, cualquiera que sea este presente».³⁸⁴

b.- Filiación religioso-kantiana de la hipocresía burguesa II: un espacio «civil» de indiferencia y el recurso religioso a la intención. Intención, proyecto, juicios, ideas-ideales

El análisis que Kojève lleva a cabo de la hipocresía kantiana se distancia por momentos del recurso a la «intención» que, como más abajo veremos³⁸⁵, Hegel pondrá en conexión con una determinada maniobra de la conciencia enjuiciadora universal respecto de la conciencia actuante. Para Kojève antes que el recurso a una «intención»- o también, si se quiere, «proyecto no seguido de una acción con vistas a realizarlo»³⁸⁶- pecaminosa y por tanto merecedora de reprobación, lo que a la hipocresía religiosa de filiación kantiana la estaría definiendo sería el hecho de que a través de ella al hombre se le estaría permitiendo dirigir su interés a cuestiones que desde el punto de vista de la salvación serían completamente indiferentes. Y así, no habría buen burgués cristiano que no pudiera interesarse por cuestiones relativas, por ejemplo, a la moda, de la misma manera que el propio Kant se habría interesado por cuestiones relativas a las ciencias físicas, sin pensar por un momento que con ello se estuviese jugando la salvación. Una disciplina religiosa «atemperada sobre todo por la hipocresía»³⁸⁷ estaría habilitando unos espacios de indiferencia que serían los encargados de procurar el margen de fluctuación que, como hemos visto más arriba³⁸⁸, posibilitaría que se diera la supervivencia biológica de una existencia contradictoria. Esto nos remite incidentalmente a una cuestión, a saber: la de hasta qué punto Kojève está dispuesto a admitir la persistencia de formas de existencia no filosóficas, como la religiosa, que frustrarían sistemáticamente la circularidad del discurso y, con ello, la llegada al «término infranqueable de la historia», que él mismo, como venimos a sostener en esta tesis, se habría autoasignado. Si en su seminario sobre Hegel entre 1933 y 1939, Kojève parecía hacer explícitas concesiones a la humanidad del ser religioso y a la posibilidad de que éste, al cabo, frustrase la realización del Estado Universal y Homogéneo³⁸⁹, en 1952 en su «Kant» nuestro autor parece incidir, en cambio, en que la «astucia remarcable»³⁹⁰ de base religiosa de Kant solo estaría propiciando la mera prolongación biológica, que no propiamente humana, de una forma de existencia esencialmente contradictoria.

³⁸³ *Ibid*, 42.

³⁸⁴ *Ibid*, 44.

³⁸⁵ Véanse pp. 139-140 de esta tesis.

³⁸⁶ Kojève, *Kant*, 96.

³⁸⁷ *Ibid*, 98.

³⁸⁸ Véanse pp. 77, 138 de esta tesis.

³⁸⁹ Kojève, *Introduction*, 206, 286, 295-296, 404.

³⁹⁰ Kojève, *Kant*, 96.

Frente al mecanismo habilitador de espacios de indiferencia³⁹¹ que sería la hipocresía, al pecado o la intención pecaminosa Kojève parece asignarle un papel en principio subalterno. Parecería incluso que nuestro autor estaría buscando en un primer momento insertar al pecado, como si de una pieza se tratara, en el engranaje más amplio de la economía religiosa de la hipocresía. Y así, si toda religión no estaría persiguiendo sino la ineficacia de las acciones del hombre, no se vería por qué la intención pecaminosa y la ineficacia de la resistencia a la tentación que a esa intención le sería correlativa, no podrían, no ya tan solo estar reproduciendo el patrón hipócrita, sino sentar la pauta para que a la hipocresía le fuera garantizada su reproducción.³⁹²

Pero si esto es así en Kojève en parte, no lo sería, en cambio, del todo. Y es que nuestro autor no deja al mismo tiempo de explicarse la hipocresía cristiana de filiación kantiana como el recurso del que una disciplina religiosa estaría echando mano cuando se percata de que la intención pecaminosa puede resultarle ventajosa para sus propósitos. Dicha disciplina podría, por ejemplo, verse perfectamente en una tesitura que la estaría obligando a orillar una contradicción que, de persistir, podría conducir a que se rebasara ese margen de fluctuación dentro del cual al hombre religioso se le estaba garantizando la prosecución de su existencia biológica contradictoria. Una situación de este género estaría dándose siempre que se produjera una confrontación entre, de un lado, una moral negadora de lo dado, como la propia kantiana de acuerdo a «la concepción judeocristiana» de ésta «del hombre como agente libre»³⁹³ y, de otro, la simultánea afirmación moral de la «ineficacia absoluta de cualquier acción en el mundo de aquí abajo»³⁹⁴. En este caso, la hipocresía cristiana de cuño kantiano se las habría ingeniado para que, gracias a la facultad del juicio, el hombre pueda proclamar su indignación a los cuatro vientos o también quejarse de viva voz de aquello que no le satisface, a la vez que, gracias a su moral, ese mismo hombre se cruza de brazos esgrimiendo que es la intención lo único que cuenta.³⁹⁵ Y esta actitud de cruzarse de brazos y no inmutarse mientras proclama en alta voz su indignación, podrá adoptarla ese hombre como si fuera lo más natural, esto es, sin percatarse en absoluto de que en el seno de una y la misma conciencia, la suya, estaría dándose un «forcejeo» entre una parte universal que enjuicia y una parte singular que, estando por actuar, se abstiene de hacerlo. La posibilidad específica de la acción, sin embargo, vendría a introducir, según Hegel, una diferencia en los alcances respectivos de las acciones que estarían correspondiendo a cada una de esas partes, de suerte que la acción de la parte universal que se dirige a los demás acabará siendo hecha corresponder únicamente con la universalidad del pensamiento.³⁹⁶ Sobrevolando sin que la afecte, como si dijéramos, la oposición entre universalidad y singularidad, oposición derivada del hecho de que la conciencia actúa o puede actuar, esa conciencia instalada en la universalidad del pensamiento dará prueba de ser esencialmente pasiva. Y así, operando únicamente con el juicio, la misma se limitará a proclamar hipócritamente «convicciones excelentes»³⁹⁷. Dentro de una y la misma conciencia se dará entonces: de un lado, una conciencia universal pasiva enjuiciadora y de otro, una conciencia activa singular, la hipocresía cayendo del lado de la primera de estas, que «quiere que se tomen sus juicios por hechos efectivamente reales»³⁹⁸. No obstante, el carácter pasivo

³⁹¹ Kojève, *Kant*, 97.

³⁹² *Ibid*, 96.

³⁹³ *Ibid*, 97.

³⁹⁴ *Ibid*.

³⁹⁵ *Ibid*.

³⁹⁶ Hegel, *Fenomenología*, 315; Hegel, *Phänomenologie*, 194; Hegel, *Phenomenology*, 403.

³⁹⁷ Hegel, *Fenomenología*, 315; Hegel, *Phänomenologie*, 194-195; Hegel, *Phenomenology*, 403.

³⁹⁸ Hegel, *Fenomenología*, 315; Hegel, *Phänomenologie*, 195; Hegel, *Phenomenology*, 403.

del juicio de la conciencia universal estaría contando con un componente de acción que vendría a concretarse en una suerte de maniobra «envolvente» que tendría por objeto a la conciencia particular actuante. Kojève no duda nuevamente aquí en poner en relación ese componente activo del juicio con la filosofía de Kant. Poca sorpresa despierta en este sentido en nuestro autor el hecho de que el pensador de Königsberg se dedique a hablar en su «Crítica del Juicio» sobre todo de arte y estética.³⁹⁹ Porque lo cierto es que estaría siendo del todo punto coherente con la naturaleza religiosa de su sistema filosófico que Kant vincule la significación de la facultad del juicio con la producción de juicios sobre la belleza o fealdad de lo producido por el trabajo del hombre. En la producción de juicios, el filósofo de Königsberg no habría buscado sino una pseudo-acción que hiciera las veces de sustituto no tanto de la lucha como del trabajo. Y el hecho de que hubiera sido justamente su «Crítica del Juicio» la que Kant habría desarrollado en el modo pseudo-discursivo del cómo-sí, estaría manifestando bien a las claras lo alejado que Kant se habría encontrado de querer dotar a la facultad del juicio de ninguna eficacia transformadora del mundo social y natural dado. Para lo que esta facultad en Kant, antes bien, estaría sirviendo, sería para hacer del hombre «un ser que se contenta con dirigir al mundo natural juicios de valor que no tienen ninguna base real y que no reflejan por tanto de una manera adecuada lo que ese mundo natural es en realidad, juicios cuya característica es que no alteran ese mundo, sino que lo dejan en realidad tal que ha sido dado, es decir, como mundo natural»⁴⁰⁰. Juicios, en suma, que serían como si fueran verdad y que, al contrario de lo que ocurría con las experiencias desarrolladas en el modo de la verdad de las dos primeras críticas kantianas, no estarían correspondiéndose con nada, ni en la realidad objetiva, ni tampoco en la existencia empírica. Si como decía Maine de Biran en la cita traída a colación por Kojève en su seminario «real es aquello que resiste»⁴⁰¹, a la facultad kantiana de producción de juicios, que como tales juicios- de nuevo, aquí, el tropo kojéviano⁴⁰²- no serían falsos ni verdaderos por no encontrar en su camino ninguna resistencia que se les oponga- cabría asimilarla con la idea-ideal, o con el proyecto, o, si se quiere, con la misma intención definida con anterioridad por Kojève como «proyecto no seguido de una acción con vistas a realizarlo», o lo que sería lo mismo, en este caso, como errores que querrían pasar por verdaderos haciendo creer que su verdad no requeriría realización. Pues bien, a dichos errores Kojève va a oponerles resueltamente la acción humana del trabajo, así como la producción, no de ningún juicio kantiano, sino de artefactos bien reales en el mundo, no dejando, en tono irónico, de observar la de trabajo que Kant se habría debido de tomar con tal de no mencionar al trabajo en su «Crítica del Juicio».⁴⁰³

x.- Una confesión de parte, germen de universalidad, el «Yo he sido». El perdón. La reconciliación: el juicio como anclaje lingüístico para lo singular de la acción y la acción como realización del espíritu en lo singular. El Yo extendido hasta la dualidad, el Dios que aparece fenoménicamente

La pseudo-acción de la conciencia enjuiciadora pasa Hegel a escrutarla en su «Fenomenología» a grandes rasgos del siguiente modo. Frente a la enjuiciadora, sostiene el filósofo de Stuttgart, la conciencia actuante sería capaz de expresar los dos aspectos- el universal y el particular- de la conciencia. El primero, presentando la acción como el cumplimiento del deber que, en tanto mera forma vaciada

³⁹⁹ Kojève, *Kant*, 88.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, 88.

⁴⁰¹ Kojève, *Introduction*, 432.

⁴⁰² Véanse pp. 75-78 de esta tesis.

⁴⁰³ Kojève, *Kant*, 89.

de contenido, puede ahora ser llenado de cualquier contenido y el segundo, explicando la acción como realización de los intereses particulares del individuo. En vista de esto, la conciencia enjuiciadora pasaría a aparcarse las pasivas «excelentes convicciones» de conformidad al deber y a hacer que la conciencia singular se refleje en el interior de la acción que ha llevado a cabo a base de emitir juicios universales que tratarán de explicar esa acción a partir de una intención y unas motivaciones egoístas. La conciencia actuante se vería entonces referida por la conciencia enjuiciadora a una intuición de sí que esta última conciencia controlaría. Es más, ninguna acción va a tener la capacidad de sustraerse a esta maniobra envolvente de la conciencia enjuiciadora universal con la que la conciencia singular actuante, por añadidura, acabará por identificarse al ver a esa conciencia universal ponerse a su altura. El juicio de ésta podrá así seguir oponiendo a discreción el aspecto universal de la conciencia al particular y hacerlo de una manera tanto más eficaz, cuanto que la irrealidad de su discurso universal hipócrita estará ahora alimentándose en las fuentes reales que la acción particular de cada conciencia, con la que estaría equiparándose, le proporcionaría. «Ningún hombre es un héroe para su ayuda de cámara»⁴⁰⁴ sentenciará lacónicamente Hegel respecto a las posiciones en la que conciencia singular actuante y conciencia enjuiciadora universal estarían quedando la una respecto de la otra de resultados de esta maniobra del juicio relativa a la intención.

Esa maniobra resulta, pues, en una identificación entre conciencia enjuiciadora universal y conciencia singular actuante- o ayuda de cámara y héroe respectivamente, por referirnos a la analogía hegeliana de arriba. De esas dos conciencias, la segunda, en razón a esta identificación, es llevada un paso más lejos por la primera, de modo que de su equiparación con el aspecto universal estaría siguiéndose una confesión de parte por la que la conciencia singular actuante una estaría haciendo entrega de sí y exponiéndose al dictamen del juicio de la conciencia enjuiciadora esperando, en contrapartida, que la universalidad de ésta reconozca su particularidad. La réplica que la conciencia enjuiciadora va a dar a esta confesión de parte —«Yo he sido»⁴⁰⁵— va a ser, sin embargo, parecida a la que el deber puro daba a la singularidad en el desplazamiento simulador. Y así, la conciencia singular actuante que ha hecho entrega de sí será «ninguneada», y cualquier comunidad con ella repudiada por la conciencia enjuiciadora, que se habrá encargado de escamotearle a la particularidad cualquier acceso al universo del discurso, discurso que, por su parte, seguirá anclado en la irrealidad del saberse igual consigo mismo y ensimismado en la belleza de su alma sin mácula frente a una singularidad ahora «confesa» y aparentemente «vendida». Encerrada en la inmediata contradicción en la que le sumen su saberse idéntica a sí misma y su absoluta incapacidad de volver real en el mundo esa su identidad, la conciencia universal se verá, por su parte, desgarrada y consumida en anhelos que la podrán conducir ora a la locura ora al suicidio, es decir a ofrecer la identidad de un ser por completo abandonado por el espíritu como única alternativa a la yerta oposición entre universalidad y singularidad, consecuencia última de los rigores de su juicio. La maniobra envolvente de la conciencia universal transmutada en alma bella y su correlato el corazón duro parece resolverse de nuevo, en dos tentativas frustradas, aunque insólitas, en este caso, por lo extremas, a saber: de un lado, en la tentativa de una universalidad que perdería su irrealidad sólo al precio de perder su espíritu, de otro, la de una singularidad, que estaría consumiéndose en acciones pasajeras sin acceso alguno a la universalidad del discurso.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ Hegel, *Fenomenología*, 316; Hegel, *Phänomenologie*, 195; Hegel, *Phenomenology*, 404.

⁴⁰⁵ Hegel, *Fenomenología*, 317; Hegel, *Phänomenologie*, 196; Hegel, *Phenomenology*, 405.

⁴⁰⁶ Hegel, *Fenomenología*, 317-318; Hegel, *Phänomenologie*, 196; Hegel, *Phenomenology*, 405-407.

Simultáneamente a este extremo encajonamiento de la particularidad y de la universalidad en sus nichos respectivos, lo cierto es que la confesión de la conciencia singular por la que ésta hacía entrega de sí, va a traer consigo un cambio cualitativo que conducirá a la nivelación de los dos aspectos – universal y particular– de la conciencia. Ciertamente que esta entrega que de sí había hecho la singularidad de la conciencia singular actuante, va a ser repudiada por el corazón duro del alma bella, pero en el movimiento de vuelta de la singularidad desde la acción a sí misma, dicha singularidad estaría volviendo ya como esencia, su confesión habiendo como desprendido universalidad de sí misma. Va a ser en esta universalidad de la conciencia singular actuante en la que la universalidad de la conciencia enjuiciadora va a terminar por reconocerse. Es decir, que en paralelo a esos dos polos extremos que suponían, de un lado, el desaparecer efímero de toda acción singular en la ausencia de discurso y, de otro, el desaparecer del juicio en el ser enajenado sin espíritu y en el instante mismo de la confesión de la conciencia actuante, se habría producido ya el recíproco reconocimiento del perdón, perdón por el cual, por una parte, la universalidad del juicio renunciaría a su irrealidad invistiéndose con lo real singular de la acción y, por otra, la singularidad encontraría en la universalidad del juicio un anclaje lingüístico para su permanencia y superación de lo efímero. La singularidad, que el juicio del puro deber condenaba como el mal en la acción singular, se estaría convirtiendo así, por obra y gracia de este perdón, en lo bueno, o quizá más exactamente, ese perdón no estaría siendo sino la renuncia a cualquier juicio subjetivo, venga éste de la conciencia actuante o de la enjuiciadora. Acción y juicio, singularidad y universalidad, ser y concepto, sustancia y logos dejarían de lado sus determinaciones para sí o subjetivas y pasarían a trenzarse en la reconciliación de un espíritu que a partir de ahora existiría objetivamente. «La palabra de la reconciliación es el espíritu existiendo objetivamente, que intuye el puro saber de sí mismo como esencia universal en su opuesto, en el saber de sí mismo como la singularidad que es en sí misma absolutamente; un recíproco reconocer, que es el espíritu absoluto».⁴⁰⁷

Pero esta reconciliación sólo se produce, como se ha visto, a partir del momento en que particularidad y universalidad en cuanto saberes ciertos de sí son depuradas hasta el extremo, la primera sabiendo de la segunda nada más que como lo irreal que sólo es para los demás y la segunda sabiendo de la primera nada más que como el mal o lo nulo absolutamente. Constituidas así en ámbitos autosuficientes, particularidad y universalidad son también dos saberes ciertos de sí perfectos y en calidad de tal, iguales, al tiempo que absolutamente diferentes en cuanto a lo que saben, dos saberes que se determinan el uno contra el otro en su diferencia, pero que se han vuelto idénticamente universales en su saber de sí y cuyas respectivas determinaciones se precipitan en sendos yoes o saberes de sí. La oposición del uno frente al otro hace que todavía no pueda hablarse de autoconciencia sino de conciencia singular perfecta del uno frente a conciencia universal perfecta del otro. La autoconciencia resultará únicamente a partir del movimiento de esa oposición. Por este movimiento cada uno de los términos de la oposición irá a desprenderse de su universal certeza de sí y se superará de este modo la separación de esos dos saberes paralelos y sus sendas conciencias perfectas, pasando el puro saber a ser auto-conciencia, «cada Yo para sí» superándose:

[...] en él mismo precisamente mediante la contradicción de su universalidad pura que, al mismo tiempo, contradice todavía su igualdad con el otro y se aleja de él. Por medio de esta exteriorización, este saber escindido en su existencia retorna a la unidad del Sí-mismo: es el Yo efectivamente real, el saber de sí-mismo universal en su contrario absoluto, en el saber que es dentro de sí, el Yo

⁴⁰⁷ *Fenomenología*, 318; *Phänomenologie*, 196-197; *Phenomenology*, 407-408.

efectivamente real que, en virtud de la pureza de su ser dentro de sí separado es, él mismo, el universal perfecto. El sí reconciliador, en el que los dos Yo cesan su ser contrapuesto, es la existencia del Yo extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su exteriorización perfecta y en su contrario perfecto; es el Dios que aparece fenoménicamente en medio de ellos, que se saben cómo el saber puro». ⁴⁰⁸

xi.- Acción exitosa en el mundo frente a pérdida del mundo y fracaso definitivo y total. El Dios revelado frente al Dios que aparece fenoménicamente. El Yo extendido hasta la dualidad: Napoleón-Hegel

«Der erscheinende Gott» en el original alemán de Hegel. «El Dios que aparece fenoménicamente» en la traducción española que hemos manejado en estos análisis, «God manifested» y «God appearing», por su parte, en dos versiones inglesas consultadas.

Y Kojève, un Kojève al que hemos preferido dejar enmudecer en estos postreros desarrollos del espíritu moral hegeliano ¿Qué dice al respecto de este desenlace conciliatorio en el que Hegel hace precipitar al espíritu?

De entrada, habría que decir que Kojève traduce y que traduce al francés. «Dieu révéle», es decir, «Dios revelado» para acto seguido añadir que ese Dios revelado es un hombre, más en concreto, que ese Dios es Napoleón, Napoleón como conciencia singular actuante y Napoleón revelado por Hegel.

Tanto para Kojève como para Hegel, el espíritu moral cuya evolución habría estado hecha de sucesivas tentativas de conciliar la parte universal y la parte singular de la conciencia, habría llegado en la locura y el suicidio románticos al fracaso total y definitivo, a «un échec total et définitif», a su negatividad extrema, más extrema aún- como si esto fuera fácil- que la negatividad absoluta que precedía a la «más augusta y suprema formación por la cultura» ⁴⁰⁹ y que hemos visto era el punto de partida que Kant habría señalado al espíritu moral para su andadura postrevolucionaria. Las «almas bellas», «la certeza moral», «el desplazamiento simulador, o el mismo horizonte kantiano desde cuyo punto de fuga parecen sucederse todas estas figuras de la moralidad, las interpreta Kojève siguiendo en esto, a nuestro parecer, bastante de cerca al filósofo de Stuttgart, como variantes extremas de la conciencia desdichada cristiana, variantes que, difuminándose progresivamente en ellas la sombra de Dios tras el enjuiciamiento de éste a cargo de la Revolución, serían más desdichadas si cabe que el original que estarían reformulando o, quizá mejor, depurando. Este postrer derrumbe del espíritu, esa oscilación entre la dureza de corazón y las excelentes convicciones de unas impotentes almas bellas, esa especie de secuencia de variantes –por momentos espejos deformantes- de las figuras éticas de antaño (el intelectual romántico como versión del animal espiritual, las almas bellas como versión sin Cristo de la conciencia desdichada cristiana) en las que el espíritu estaría tocando fondo, conformarían los diferentes hitos del peregrinaje de las contradicciones del espíritu tras la Revolución, peregrinaje que habría llevado a esas contradicciones a unos extremos a los que antes de ella nunca habría cabido imaginar que llegasen. Si, por un lado, esos extremos habrían hecho de esas formas morales postrevolucionarias algo históricamente inviable por la volatilización del mundo que, a través del lenguaje, de la hipocresía o de la conciencia enjuiciadora habrían operado, por otro lado, su dinámica interna habría permitido a la oposición universalidad-particularidad depurarse al máximo al punto de desembocar en dos conciencias exteriores- singular,

⁴⁰⁸ Hegel, *Fenomenología*, 318-319; Hegel, *Phänomenologie*, 197; Hegel, *Phenomenology*, 408-409.

⁴⁰⁹ Véase p. 119 de esta tesis.

la una y universal, la otra- igual de universales e igual de perfectas. Siendo la función depuradora de esa dinámica en sí misma algo importante, Kojève no deja de presentarla como algo esencialmente transitorio, efímero, constituida por un nivel de irrealidad y de simulacro crecientes, coherentes dicha irrealidad y simulacro, por otra parte, con el mundo pseudo-post-histórico o pseudo-post-revolucionario al que estarían dando lugar, un mundo este cuya esencial transitoriedad sólo estaría a la espera de que alguien le extendiera un simple certificado de desmentido o, quizá mejor, de defunción. Pues bien, ese mundo por el que habrían desfilado las figuras de la moralidad no sería otro que el mundo del liberalismo romántico-burgués, el mundo en ciernes del parlamentarismo y también, quizá no esté de más apuntarlo, el mundo en el que se habrían fraguado las primeras naciones liberales modernas, un mundo en el que para Kojève «mientras los románticos parlotean sobre el bien público»⁴¹⁰, «los hombres de negocios actúan en función de sus intereses privados», un mundo, en suma, epítome de la impostura. Pero justamente por esa su misma falta de consistencia, un mundo altamente vulnerable, un poco como la «cosa-en-sí» kantiana, a la espera tan solo de que la sabia mano de un Hegel viniera sabiamente a eliminarla. Y es que, si algún valor parece albergar ese mundo romántico-burgués para Kojève, ése sería el que estaría derivándose de su carácter condensador, disolvente y depurador hasta extremos jamás antes conocidos de las formas del espíritu que le precedieron. Como si en el lapso de muy pocos años se hubieran superpuesto en rápida secuencia deformante formas del espíritu que llegaron a dominar eras históricas completas. Quizá esté siendo revelador en este sentido que Hegel hubiera puesto en esa secuencia depuradora a la conciencia actuante singular, vale decir, al mal, a lo que a ojos de la conciencia hipócrita enjuiciadora no sería sino crimen, como la primera en universalizarse en su vuelta a sí misma tras el repudio sufrido por parte de aquella. Y decimos que quizá esté siendo revelador porque en la lectura que Kojève hace de Hegel, esa conciencia actuante, repudiada como culpable primero para ser absuelta después, no va a ser otra, que la encarnada por ese hombre de acción que fue Napoleón, «der erscheinende Gott», el «Dios revelado». Repudiada como culpable esa conciencia lo habría sido inicialmente por Kant, quien, dicho sea de paso, moriría el mismo año (1804) que el de la proclamación del corso como emperador. Despreciada como traidora a la revolución lo habría sido posteriormente por los románticos liberales y tolerantes. Y finalmente, reconocida y perdonada como superación de la impostura pseudo-postrevolucionaria por medio de la acción exitosa en el mundo, sólo lo habría sido la acción de la conciencia singular napoleónica por Hegel. Acción exitosa en el mundo, pues, frente a pérdida de éste y fracaso definitivo y total. Aquí residiría, en síntesis, una de las claves de la lectura kojéviana de «la nueva forma del espíritu moral» hegeliana, clave que, incidentalmente, cabe hacer coincidir con lo que Kojève estaría entendiendo por lo serio en el drama histórico del hombre, a saber: no malograr absolutamente su destino y no frustrar la consecución del final de la historia.⁴¹¹

La acción de Napoleón en el mundo habría probado, en cambio, ser exitosa y este su éxito no se habría debido a que se hubiera tratado, la del emperador, de una acción para con los demás. Al contrario. La acción exitosa de Napoleón en el mundo habría obedecido a la afirmación de la singularidad de su persona, a su vanidad o, si se quiere, a su deseo de reconocimiento. Una vanidad y un deseo los citados cuya eficacia real, a diferencia de los del intelectual romántico- burgués- perdido que se habría puesto éste de y en el lenguaje- no sería algo vano o banal, sino esencial e histórico, no crimen o locura, sino singularidad que se universaliza al poner el mundo objetivo de acuerdo con

⁴¹⁰ Kojève, *Introduction*, 151.

⁴¹¹ *Ibid*, 522.

su idea subjetiva o ideal. El «para con los demás» que caracterizaba al espíritu moral en la fase de la certeza moral sería algo, de por sí, extraño por definición a la acción napoleónica. Y Hegel, para quien la historia del mundo es el juicio final, se habría dado perfecta cuenta de esto. De ahí que en su síntesis final del espíritu moral se sirviera de dos términos unitarios y conciliadores distintos. Por un lado, del término que Kojève traduce del alemán («Der erscheinende Gott») como «Dios revelado», es decir, un Napoleón- Dios revelado por el saber universal o juicio hegelianos, pero, por otro, del término igualmente sintético de un «Yo extendido hasta la dualidad», o lo que es mismo, «extendido», por un lado, hasta el «Yo he sido» culpable de la conciencia singular actuante, en este caso napoleónica, que habría hecho entrega de sí y, por otro, hasta el Yo absolvedor de Hegel, que viene a comprender- y a justificar- la eficacia en el mundo de esa acción. La conciencia universal hegeliana habría venido, pues a comprender y perdonar lo que ni la conciencia de Kant ni la del intelectual romántico-burgués de la certeza moral estaban en condiciones de comprender ni de perdonar, ni, por lo tanto, de justificar, a saber, que la universalización de la particularidad que habría tenido lugar con la acción napoleónica habría hecho de Napoleón literalmente Dios, un Dios de cuya aparición fenoménica en el mundo sólo la conciencia absolvedora de Hegel en tanto sabio habría sido capaz de dar cumplida cuenta dan pie así al surgimiento del hombre perfecto Napoleón-Hegel. Y así, «Espíritu absoluto = plenitud de la Conciencia y de la Autoconciencia, es decir, el Mundo real (natural) que implica el Estado universal y homogéneo, realizado por Napoleón y revelado por Hegel».⁴¹²

5.- Tiempo histórico y tiempo del sabio

Del análisis de la temporalidad en Kojève puede colegirse la existencia de dos tipos de tiempo esencialmente distintos, así como su mutua imbricación. Uno de ellos se correspondería con el tiempo histórico, humano, tiempo de cuya existencia estarían dando cuenta la descripción fenomenológica y la antropología hegelianas. Del origen y la evolución dialéctica de este tiempo ya hemos tratado en esta tesis al analizar la filosofía de la historia en Kojève. El otro tipo de tiempo sería el propio del sabio o del espíritu absoluto, el tiempo que sobrevendría una vez que se alcanza la sabiduría y el Estado perfecto o post-revolucionario y que estaría correspondiéndose con el tiempo de la *Wissenschaft der Logik* hegeliana. Se trataría este de un tiempo en el que el concepto habría dejado de existir empíricamente en forma humana. Si el soporte del concepto en el tiempo antropológico era el hombre, esto es, los conceptos-palabras que éste habría pensado, enunciado y comunicado, en el tiempo del sabio esto habría dejado de ser así. Nos detendremos a continuación en el análisis estructural de estas dos modalidades de tiempo empezando por el tiempo histórico.

i.- El tiempo histórico

a.- Evolución del saber en dirección al tiempo I: el concepto en Parménides, Platón, Aristóteles y Kant

«Was die Zeit betrifft..., so ist sie der daseiende Begriff selbst», «En lo que concierne al tiempo... éste es el concepto mismo existiendo empíricamente»⁴¹³. Esta frase y su traducción estarían condensando a la perfección, a juicio de Kojève, la identificación entre concepto y tiempo que Hegel habría llevado a cabo en su *Fenomenología*, identificación entre concepto y tiempo que estaría convirtiendo al filósofo de Stuttgart en el primer filósofo en haber sabido explicar la existencia empírica del discurso, la

⁴¹² Kojève, *Introduction*, 153.

⁴¹³ *Ibid*, 337.

encarnación del concepto en el mundo en la forma de palabra y, en definitiva, la existencia del hombre en tanto sujeto hablante, histórico, mortal y libre.

Hasta ese momento nadie había conseguido dar cuenta filosóficamente de la historia, nadie había sabido explicar por qué y cómo el discurso del saber conseguía hacerse realidad en el mundo, si es que alguien se había siquiera planteado este asunto. Pero, a la frase de la cita de arriba Kojève va a entenderla al mismo tiempo como la culminación de una cierta evolución de la filosofía. Dicha evolución, según esto, habría comenzado con Parménides y habría acabado con Hegel, su transcurso implicando una progresiva humanización de la noción de tiempo o, lo que viene a ser lo mismo, una gradual aproximación entre las nociones de concepto y tiempo, nociones que al principio habrían sido absolutamente ajenas la una a la otra. La evolución en cuestión habría partido de una identidad, habría pasado luego por una relación diferenciadora y una concomitante primacía de lo múltiple y habría acabado en otra identidad, esquema evolutivo este que nos resulta ya familiar por haberlo visto aplicado por Kojève a otros contextos⁴¹⁴. Sólo que, y esto es importante, en la primera y última de estas identidades al concepto no se le estaría poniendo en relación con nada distinto de él mismo, vale decir, esas dos identidades estarían excluyendo del concepto, por principio, cualquier elemento que lo trascienda.

La identidad de partida en esa evolución filosófica habría sido la identidad entre concepto y eternidad que Parménides habría postulado⁴¹⁵. Bajo la primacía absoluta de la sustancia o naturaleza, la concepción tradicional del ser pensado que habría venido a inaugurar el filósofo de Elea estaría planteando una identidad entre concepto y eternidad de la que estaría quedando excluida cualquier relación entre el concepto y la noción de tiempo. Nada absolutamente estaría, pues, en la referida concepción poniendo en relación la noción de tiempo, de un lado, y a la de verdad, saber o concepto, de otro, nociones las referidas que pertenecerían a mundos diferentes.

A partir de Parménides, en cambio, se habría producido un paulatino acercamiento entre la verdad o concepto y el tiempo. Lo que más en concreto se habría producido, habría sido una progresiva aproximación del saber humano en dirección al tiempo. Y esta aproximación se habría hecho posible al haber abandonado la filosofía la inaugural identidad parmenideana entre concepto y eternidad y al haber sido puesto el concepto en una relación con algo que no era él mismo⁴¹⁶. Ese algo distinto a sí mismo con lo que el concepto habría sido puesto en relación, así como la forma que esa relación entre el concepto y lo que no es él habría revestido, habrían marcado los jalones de la futura evolución del saber en dirección al tiempo.

Y así y en primera instancia en Platón nos estaríamos encontrando con un concepto eterno, pero que, siendo eterno, se estaría relacionado con una eternidad situada fuera del tiempo. Como toda relación, ésta platónica del concepto eterno con la eternidad, estaría implicando dos elementos. Uno de estos sería el hombre, cuya existencia habría pasado a ser consustancial a la existencia del saber. A diferencia de Parménides, Platón no habría podido pasar por alto el hecho de que el hombre que existe empíricamente pronuncia discursos que tienen un sentido⁴¹⁷, o lo que es lo mismo, el filósofo de Atenas no habría podido ignorar que los conceptos serían algo que subsistiría en la forma de palabra, que serían la realidad

⁴¹⁴ Véase p. 98 de esta tesis.

⁴¹⁵ Kojève, *Introduction*, 338.

⁴¹⁶ *Ibid.*, 338, 339, 355.

⁴¹⁷ *Ibid.*

sonora y fonética cambiante del concepto⁴¹⁸, en el tiempo. Pero, subsistiendo como subsistirían en el tiempo en la forma de palabras, para Platón esos conceptos no dejarían de ser, a la vez, eternos, es decir, algo fundamentalmente distinto del tiempo, puesto que esos conceptos estarían refiriéndose a la esencia eterna de las cosas. Las palabras- concepto pronunciadas por el hombre no estarían siendo, pues, para Platón, sino la representación en el tiempo de la esencia eterna de las cosas. Situadas en el tiempo, esas palabras-concepto no serían, por consiguiente, propiamente, tiempo. Lejos de serlo, esas palabras-concepto serían más bien cortes o soluciones de continuidad operados en el tiempo, cortes por los que las palabras- concepto se elevarían hacia la esencia eterna de las cosas a la vez que esa su esencia descendería situándose en el tiempo, permitiendo así que las palabras-concepto representen en forma de juicios un sentido a-temporal que el hombre enunciaría en el mundo⁴¹⁹. Sería el contenido de esos juicios, hechos de palabras y producidos por el hombre en el tiempo y en el mundo, el que se relacionaría con la eternidad, no siendo esa relación doble que entre sí mantendrían la palabra-concepto del juicio humano y la eternidad, sino una relación destinada a repetirse siempre igual a sí misma, una relación, por lo tanto, que no cambiaría y que, ajena absolutamente al cambio e impermeable a éste, estaría haciendo que al hombre le fuera imposible alcanzar ninguna verdad en el tiempo⁴²⁰. Es más, en la medida en que en el sistema de saber ideado por Platón el concepto eterno estaría siendo puesto en relación con la eternidad, estaría imposibilitándose de raíz cualquier saber relativo al tiempo. Y es que mientras la esencia de las cosas sólo pudiera conocerse verdaderamente en un mundo eterno de las ideas, lo propio del mundo temporal será no el saber, sino la doxa, esto es, la opinión⁴²¹. La verdad no sería entonces algo consustancial al hombre, ni al mundo, ni tampoco a ningún tiempo humano. Y es por esto, que en el sistema platónico al hombre no le va a ser dado conocer ni su propio ser, ni el ser de su mundo, ni el de un tiempo ligado a ese mundo. Pero no solo esto. La ausencia de una relación entre saber y tiempo implicada en la relación platónica entre concepto y eternidad, estaría afectando, a su vez, a la noción de libertad. La libertad en el sistema platónico de pensamiento va a ser referida al concepto, esto es, a la separación que éste opera entre el soporte inmediato de la esencia de las cosas en su aquí y ahora y su nuevo soporte libre en las palabras-concepto. Solo que este soporte no es que ya sea eterno, es que va a relacionarse exclusivamente con la eternidad y no con el tiempo. Así que lo que Platón hace no es otra cosa que referir la noción de libertad a un concepto que estaría encontrando su verdad eterna en un mundo igualmente eterno, a saber, en el mundo de las ideas. Así las cosas, la noción de libertad que encarnaría un acto libre podría tener lugar, pero siempre que lo hiciera fuera del tiempo, es decir, antes del nacimiento mismo del hombre, cuya existencia temporal se daría, de darse, siempre necesariamente con posterioridad a ese acto a-temporal. Es más, dicha existencia se vería fatalmente determinada por ese acto, esto es, por una elección libre y única que habría sido tomada de una vez por todas a-temporalmente. Nos encontraríamos aquí con la versión original del mito de la elección libre pre-natal⁴²² que Kant, sin ser muy consciente de ello, según Kojève, habría reelaborado en su filosofía.

Con Aristóteles este movimiento de aproximación del concepto en dirección al tiempo habría registrado un nuevo avance. Como para Platón, para el estagirita el concepto va a ser eterno y va a

⁴¹⁸ Kojève, *Introduction*, 342.

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ *Ibid.*

⁴²¹ *Ibid.*, 344, 345, 346.

⁴²² *Ibid.*, 346.

presentarse también en relación con la eternidad. A diferencia del filósofo ateniense, sin embargo, la eternidad con la que Aristóteles va a poner en relación con el concepto no va a situarse fuera del tiempo, sino en el tiempo. En efecto, si para Platón la palabra-concepto «perro» se relacionaba con la idea eterna «perro», que se situaba fuera del tiempo, para Aristóteles la eternidad de la idea «perro» pasa a estar en el tiempo. Quiere decirse que la eternidad de la idea platónica «perro» se convierte en Aristóteles en la eternidad de la especie «perro». La especie biológica es, pues, la forma que la eternidad cobra en el tiempo y este enfoque biológico del tiempo, Aristóteles lo aplicará a su interpretación del cosmos. Una diferencia de alcance respecto de la filosofía platónica será, en consecuencia, que en la aristotélica la existencia de esa eternidad en el tiempo en la forma de especies eternas va a posibilitar que se dé un saber acerca del mundo empírico en que esas especies habitan.⁴²³ Y no solo esto. Comprendiendo el eterno retorno de la vida de las especies, al hombre le va a ser dado también conocerse a sí mismo en tanto especie.⁴²⁴ La relación aristotélica entre el concepto y una eternidad situada en el tiempo seguirá siendo, sin embargo, tan incapaz como lo era la platónica entre el concepto y una eternidad fuera del tiempo, a la hora de dar cuenta del hombre como ser histórico. Respecto a la cuestión de la libertad, por su parte, el avance que con la modalidad biológica de tiempo se habría registrado en el terreno del saber, se habría vuelto en Aristóteles retroceso. Y es que si a Platón le veíamos remitir la noción de la libertad a una elección transcendente que se habría tomado fuera del tiempo, a Aristóteles lo que le veremos hacer es abolir lisa y llanamente cualquier traza de libertad en su filosofía. Por un lado, con el estagirita habría dejado de existir posibilidad de elección libre fuera del tiempo por no darse ya una eternidad fuera del mismo y, por otro, a la eternidad de un tiempo como el biológico en el que no tendría cabida la idea de cambio libre, el concurso de la libertad le estaría siendo por completo prescindible.

Habría sido necesario esperar hasta la filosofía de Kant para ser testigos del siguiente avance importante en la evolución del concepto en dirección al tiempo. Al igual que Platón y Aristóteles, el filósofo de Königsberg va a seguir poniendo al concepto, que Kant también concibe como eterno,⁴²⁵ en relación con algo distinto al concepto mismo, pero ese algo distinto con lo que el concepto va a ser puesto en relación no va a ser ya una eternidad fuera del tiempo ni una eternidad en el tiempo, sino que va a serlo el tiempo mismo. En efecto, el concepto eterno va a relacionarse en Kant con el tiempo y el concepto va a erigirse en condición de posibilidad de «lo temporal como lo temporal»⁴²⁶. La implicación del tiempo en la relación con el concepto eterno habría, no obstante, que distinguirla, por un lado, de lo propiamente temporal, entendido esto como «lo que es en el tiempo»⁴²⁷ y, por otro, de un «concepto temporal» y no eterno que sería, típico del pensamiento escéptico (no filosófico) y que conduciría a un relativismo que haría imposible cualquier conocimiento de la verdad.⁴²⁸ Por otro lado, para que pueda darse conocimiento humano, Kant habría tenido claro que además de pensar sería necesario que exista el objeto sobre el que se piensa y que ese objeto exista independientemente del acto de pensar sobre él. Referir el pensamiento a sí mismo como haría un Dios cuyas representaciones existirían en forma de objetos por él sólo hecho de habérselas representado, sería algo que no llevaría al hombre a saber nada. En sí mismo, para Kant, el hombre no sería

⁴²³ Kojève, *Introduction*, 348-349.

⁴²⁴ *Ibid.*, 349.

⁴²⁵ *Ibid.*, 351, 355

⁴²⁶ *Ibid.*, 357.

⁴²⁷ *Ibid.*, 351.

⁴²⁸ *Ibid.*, 338.

sino un punto vacío cuyo contenido múltiple le tendría que venir dado desde fuera⁴²⁹. El filósofo alemán identificará, por lo tanto, el concepto, por un lado, y la intuición y el contenido múltiple de ésta, por otro, no siendo este contenido sino lo que al hombre le vendría dado por oposición a lo «producido por él o a partir de él o en él»⁴³⁰. El saber humano estaría, pues, comportando para Kant una relación entre el concepto y la intuición de contenido múltiple y sería esta relación la que estaría desarrollándose en el tiempo y la que sería ella misma temporal, no en vano el mismo hecho de pensar no podría darse sin tiempo para hacerlo. No se trata, por lo tanto, en el caso del conocimiento propiamente humano de un ser único eternamente idéntico a sí mismo pensándose y revelándose a sí mismo a partir de la aplicación de las categorías de ese pensamiento a una multiplicidad indeterminada, porque el conocimiento que estaría al alcance del hombre sólo admitiría la identidad a partir de una diferencia de lo múltiple que a ese hombre se le estaría presentando siempre bajo forma espacio-temporal.⁴³¹ Esa diferencia de lo múltiple sería algo además sólo podría darse en el espacio y en tanto espacio⁴³². En efecto, sólo en el espacio pueden dos puntos idénticos a sí mismos llegar a diferenciarse gracias la diferencia de sus posiciones respectivas en él. Partiendo de ahí, el conocimiento humano sería el resultado de una síntesis por la cual lo diferente en el espacio se habría vuelto idéntico, esa síntesis sólo pudiendo darse en el tiempo, al no ser éste en rigor para Kant, sino «el conjunto infinito de todas las identificaciones de lo diverso, es decir, de todos los cambios, cualesquiera que sean». Saber y tiempo, pues, identificando, creando identidad, de un lado, y espacio y multiplicidad, separando y poniendo la diferencia, lo diverso, de otro. Tal sería hasta aquí la propuesta kantiana para un saber humano empírico que estaría ocurriendo en el tiempo y que en tanto fenómeno temporal no pasaría de «doxa»⁴³³. Ahora bien, por encima de la doxa y de la relación del concepto con lo temporal y la experiencia, a la vez que posibilitándolos, se encontraría la relación del concepto eterno con el tiempo como tal, que es lo que Kant habría denominado, según Kojève, «esquematizar los conceptos. Las categorías contenidas en su esquematismo transcendental serían las que posibilitarían la experiencia del pensamiento humano, esto es, que ese pensamiento pueda darse en el mundo y tenga un carácter empírico. A la aplicación del concepto eterno a lo temporal, le estaría precediendo entonces, otra aplicación, a saber, la del concepto eterno al tiempo en y como tal. Y, a diferencia de la que se habría efectuado sobre lo temporal, esta aplicación del concepto eterno al tiempo en y como tal se habría efectuado a priori y habría tenido lugar antes o fuera del tiempo. Más allá de cualquier doxa empírica, pues, el conocimiento verdadero estaría exigiendo para el Kant de Kojève conceptos universal y necesariamente válidos, es decir, válidos en todo momento y que excluyeran de sí lo temporal, o lo que es lo mismo, el conocimiento verdadero estaría exigiendo conceptos transcendentales o eternos. Y estos conceptos eternos lo serían, porque su origen cabría referirlo a la eternidad de una «síntesis transcendental». Acerca de esta «síntesis transcendental» poco o nada sería lo que el conocimiento humano podría decir, no pudiéndosele aplicar al producto de la misma la naturaleza discursiva de aquel y no admitiendo tampoco que se le puedan transponer ni las categorías del ser ni las de cantidad. Al conocimiento humano solamente le sería posible decir algo acerca de la realidad de un mundo al que el hombre estaría aplicando unos conceptos previamente temporalizados gracias a ese mismo esquematismo transcendental. Y la concepción de la realidad del mundo que estaría desprendiéndose de semejante conocimiento humano sería una concepción dinámica. Así pues, la clase de mundo que el esquematismo de las doce categorías o conceptos

⁴²⁹ *Ibid.*, 358.

⁴³⁰ *Ibid.*, 359.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² *Ibid.*, 360.

⁴³³ *Ibid.*, 361.

eternos kantianos habría, al cabo, hecho posible, habría sido la de un mundo dominado por el movimiento dinámico de la materia y de la fuerza, vale decir, el mundo de la física newtoniana. Por supuesto que este tipo de mundo habría sido inconcebible no solo para el platonismo, que respecto del movimiento lo más a lo que llegaba era a hablar de la cinemática incorpórea de la geometría, sino también para el aristotelismo con su eterno retorno de un cosmos eternamente idéntico a sí mismo. Lo que ocurre es, que, en el mundo dinámico kantiano de la fuerza, lo que va a ganarse en la explicación del fenómeno del movimiento, va a perderse en lo tocante a la estabilidad del mundo de la que daba cuenta el cosmos platónico-aristotélico. En efecto, el hecho de que con Kant al concepto eterno se lo deje de relacionar con la eternidad para ponerlo únicamente en relación con el tiempo, va a provocar que a la concepción del mundo derivada de esa relación se le escape la noción de cosmos, es decir, a que la estructura eterna o estática- espacial- del universo quede sin ser explicada. Y así, en el mundo kantiano-newtoniano del movimiento de la fuerza física, a todo lo propiamente estático o conforme e idéntico a sí mismo o ente eternamente estable, esto es, al cosmos o sustancia de la concepción tradicional del ser pensado, se los va a presuponer como algo ya estando ahí, como algo dado por hecho, como un azar transcendental, en definitiva, del que, aparte del hecho de consignarlo, poco más cabría decir⁴³⁴. Al privársele al concepto eterno de su relación con la eternidad, la estabilidad consustancial a la identidad entre concepto y objeto, vale decir, la estabilidad inherente a la totalidad espacio-temporal- objetivo último ésta, se recordará- lejos de ser explicada por ningún discurso filosófico, quedará referida a la infinitud del tiempo, al que en una tarea improbable se le encomendará la realización de la referida identidad.

En último término esta tarea desemboca en Kant en un escepticismo camuflado de optimismo por el que al hombre no se le dejará de instar a que «aprenda siempre»⁴³⁵, a que «sin descanso se encamine como un solo hombre hacia un fin que no alcanzará jamás»⁴³⁶. Un escepticismo, a fin de cuentas, que, a pesar del optimismo de que se reviste, no sería sino una manera como cualquier otra de escamotear al hombre la posibilidad de la verdad.

Algo similar a lo que al conocimiento del mundo le ocurre en el sistema filosófico kantiano, le estaría ocurriendo en ese mismo sistema a la libertad. Tomada ésta como razón práctica o voluntad pura, la libertad sería, por un lado, lo que hay de eterno en el hombre, una libertad transcendental que estaría suponiendo independencia respecto de la razón teórica y, por lo tanto, respecto de la naturaleza misma a partir de la cual esa razón se habría constituido. Y si el concepto en Kant sigue siendo eterno, aunque relacionándose con el tiempo, esta libertad transcendental sería precisamente la que estaría permitiendo al concepto situarse fuera del tiempo. Produciéndose, como en el sistema kantiano estaría produciéndose, una aplicación de la libertad a la realidad temporal, derivada de que el concepto se relaciona con el tiempo, esta aplicación sería, no obstante, subsidiaria de la cualidad a priori del concepto cuya relación con el tiempo habría tenido lugar fuera del tiempo, que es donde el acto de libertad realmente se habría efectuado, determinando de este modo toda la existencia temporal del hombre. También en Platón se daba, a juicio de Kojève, como hemos tenido ocasión de ver⁴³⁷, una elección libre fuera del tiempo que determinaba por completo dicha existencia temporal, pero el hecho de que en Kant a la elección libre se la vincule a un concepto eterno en relación no con la eternidad, sino con el tiempo, estaría teniendo

⁴³⁴ *Ibid*, 361-362.

⁴³⁵ *Ibid*, 344.

⁴³⁶ *Ibid*.

⁴³⁷ Véase p. 146 de esta tesis.

importantes implicaciones filosóficas, que Kojève no duda en calificar de «progreso»⁴³⁸ respecto de la filosofía del ateniense, en el sentido de que

1. La elección libre fuera del tiempo kantiano de se estaría efectuando no en función de lo que el hombre es o ha sido fuera del tiempo, sino en función de lo que es o será en el tiempo.
2. La elección libre fuera del tiempo kantiano no estaría significando ser afirmativamente en el tiempo lo que se sería ya eternamente, sino *en no ser eternamente* lo que se habría llegado a ser en el tiempo.
3. La elección libre fuera del tiempo kantiano no estaría implicando una aceptación de la naturaleza eterna, sino una *negación* de la naturaleza temporal.
4. La elección libre fuera del tiempo kantiano se refiere a un hombre ya caído que estaría renegando de su pecado por un acto único extra-temporal: el acto cristiano.⁴³⁹

Si a Kant nos lo presenta Kojève, por lo tanto, como habiendo sido el primero en romper decisivamente con las concepciones filosóficas paganas que le precedieron y en incorporar a su filosofía la antropología judeo-cristiana pre-filosófica de la Biblia, su sistema no dejaría de presentar notorias insuficiencias, insuficiencias que estaría derivándose de su idea de lo apriori, y que lo estarían incapacitando para dar cuenta de la historia y de explicar por qué y cómo el discurso del hombre es un discurso susceptible de hacerse realidad histórica en el mundo.

En cualquier caso, en la filosofía de Kant y en la teología protestante alemana que en su estela a continuación se desarrolló, el hombre-que-vive-en-el-mundo habría tomado para Kojève por primera vez –si bien todavía inconscientemente– conciencia de sí mismo, a la vez que elaborado, por más que envuelta aún en ropajes teológicos, una antropología cuyas implicaciones Hegel se habría encargado de explicitar hasta sus últimas consecuencias.

Resulta importante señalar que en el transcurso de esta larga evolución filosófica que se habría iniciado con Parménides y que concluiría en Hegel, es decir, en todo ese largo periodo en el que al concepto se lo habría relacionado con cosas distintas a él mismo, el tiempo y el concepto con los que la filosofía habría operado, habrían sido un tiempo y un concepto que Kojève define como abstractos. Estaría siendo el hecho mismo de su divergencia, desajuste o no conformidad, lo que a ese tiempo y concepto estaría confiriéndoles su cualidad de abstractos. Pero del hecho de su divergencia, es decir, del hecho de ser abstractos, no estaría desprendiéndose automáticamente que ese concepto y tiempo no pudieran ser verdaderos, pudiendo, por lo contrario, serlo, hasta tanto, al menos, se produjese la identificación final entre concepto y tiempo que viniera a revelar su abstracción, es decir, su falsedad. Es decir que una vez suprimida su divergencia y producida la conformidad entre concepto y tiempo, las tentativas anteriores de aproximarlos sí que estarían revelándose como falsas. Cuando Kojève se refiere a la supresión de esa divergencia y a la producción de identidad entre concepto y tiempo, nuestro autor no está refiriéndose, por lo tanto, a ninguna identidad y conformidad que vengan dadas, o que, obedeciendo a un azar transcendental, haya que limitarse a consignar y a dar por hecho, sino que dicha convergencia o identidad sería el resultado de un proceso activo de identificación entre concepto y tiempo, proceso que para Kojève habría tenido como protagonista al hombre y a las luchas y trabajos protagonizados por

⁴³⁸ Kojève, *Introduction*, 363.

⁴³⁹ *Ibid.*

éste. La identidad hegeliana entre concepto y tiempo va a contemplarla, por lo tanto, Kojève ante y sobre todo como un resultado, el resultado final de un proceso- y de un esfuerzo- de integración- la historia humana- entre los dos polos que constituirían la oposición dialéctica, concepto y tiempo. Mientras dicha oposición dure- y durará lo que lo haga el hombre y la historia de éste-el saber y la verdad transitorios que la dialéctica entre concepto y tiempo en cada momento produce, habrán de considerarse fruto de unas nociones de concepto y de tiempo abstractas. Aun estando en el sujeto cognoscente en forma de aprioris (Tiempo subjetivo) el origen de ese concepto y ese tiempo estaría situándose en un afuera de la conciencia del sujeto (Tiempo objetivo). De esos apriori, tendremos ocasión de verlo más adelante, nunca podrá decirse que sean propios del sujeto que conoce o que hayan sido creados por éste ni que sean producto de su autoconciencia, sino, todo lo más, que ese tiempo y concepto abstractos son de ese sujeto en tanto que participa en un tiempo cósmico que se sitúa fuera de él y que, siendo exterior a él, se le opone.

Si el Concepto se opone a la realidad, es decir, si el Saber es una relación, entonces el Tiempo mismo se opone a la realidad; y a la inversa. Y tan pronto se distingue entre Concepto y realidad, debe también distinguirse entre Concepto y Hombre; si el perro es otra cosa que el concepto «perro», este concepto es otra cosa que *mi* concepto de perro; el Concepto es una idea más o menos platónica, es un ente-no real (un vacío llenado por un ente distinto a él) que se presenta desde fuera a la conciencia externa.⁴⁴⁰

b.- Evolución del saber en dirección al tiempo II: el concepto en Hegel

i.- El acontecer libre y contingente

La culminación de la evolución de la paulatina aproximación del concepto en dirección al tiempo se produce para Kojève en Hegel. Una sola frase de éste, se ha dicho también antes, estaría condensando para nuestro autor la identificación entre concepto y tiempo de la que hablábamos en el párrafo de arriba: «En lo que concierne al tiempo... éste es el concepto mismo existiendo empíricamente» («Was die Zeit betrifft..., so ist sie der daseiende Begriff selbst»).

Para Kojève esta frase viene a poner punto final al referido proceso de identificación y en la misma se estaría dando pie a la integración de la identidad parmenidiana de la sustancia del inicio con todas las múltiples oposiciones y diferencias dialécticas que a dicha identidad le habrían seguido en la historia de la filosofía. Es, por lo tanto, una frase que, en tanto identificación final tiempo-concepto (concepto pensándose a sí mismo en un tiempo eterno discursivo) estaría incluyendo también la identidad dada e inmediata del comienzo, es decir, la identidad entre concepto y eternidad o identidad de la sustancia. La circularidad del saber para Kojève consistía, lo hemos visto,⁴⁴¹ precisamente en esto, en partir de la identidad del principio para volver a ella al final. De una identidad a la otra, lo que entre medias se habría dado sería la multiplicidad de la diferencia, esto es, la serie de oposiciones dialécticas ente concepto y tiempo que hemos analizado en las páginas que anteceden. Vector y soporte de todas esas oposiciones y diferencias habría sido la individualidad histórica libre del hombre en tanto creador de las mismas y el tiempo que se correspondería con esta individualidad creadora de diferencias sería el tiempo propiamente histórico entendido este como un «libre acontecer contingente» («freien zufälligen Geschehens»). Kojève se apoya aquí en los dos últimos párrafos de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel en los que se habla de un

⁴⁴⁰ Kojève, *Introduction*, 382.

⁴⁴¹ Véanse 160-161 de esta tesis.

tiempo histórico propio al devenir del espíritu, de un lado, y, de otro, de un tiempo viviente e inmediato (evolución biológica) que es el que regiría en el espacio natural. Y así, Hegel:

[...] el espíritu presenta su devenir bajo la forma del libre acontecer contingente, intuyendo su sí-mismo puro como el tiempo fuera de él y, asimismo, su ser como espacio. Este último devenir del espíritu, la naturaleza, es su devenir viviente e inmediato; la naturaleza, el espíritu exteriorizado, no es en su existencia otra cosa que esta eterna exteriorización de su subsistencia y el movimiento que produce al sujeto.

Pero el otro lado de su devenir, la historia (Geschichte), es el devenir que sabe, el devenir que se media a sí mismo, el espíritu exteriorizado en el tiempo.⁴⁴²

Kojève identifica siguiendo casi literalmente al Hegel de esta cita, el tiempo del saber- el devenir que sabe y que se media a sí mismo de arriba- con el tiempo histórico del hombre en tanto exteriorización mediata del espíritu y lo hace oponiendo ese tiempo al espacio natural al que identifica, igual que Hegel, con la exteriorización inmediata del espíritu. «[...] Sin el hombre no habría tiempo en el mundo, una naturaleza que no albergara al hombre no sería sino un espacio real»⁴⁴³, apostilla característicamente a este respecto nuestro autor. A su vez, el acontecer libre y contingente del devenir del espíritu estaría correspondiéndose con el movimiento libre del concepto a partir de esa oposición entre tiempo y espacio, movimiento que, como hemos visto más arriba, estaría teniendo como soporte al hombre y a las palabras-concepto que éste produce, emite y comparte con otros hombres. Por lo tanto, el tiempo histórico de ese «devenir que sabe» será un tiempo que discurre en palabras, el tiempo propio de un discurso que estaría revelando el ser a la vez que el ser del propio ser que enuncia el discurso revelador, vale decir, el tiempo de una auto-conciencia que habla y que, hablando, se expande continuamente explicando cada vez mejor el mundo y a sí misma en ese mundo, el tiempo, en suma, de la historia humana hasta la culminación final de ésta en el sabio, en quien, concepto y tiempo convergiendo en su persona, el discurso alcanzará su término y la verdad, su realización.

ii.- Un tiempo que se origina en el futuro, pasa por el pasado y se dirige hacia el presente

A la noción de tiempo de la filosofía pre-hegeliana lo habría caracterizado, bien la primacía del presente, bien la del pasado. La primacía del presente era la propia del tiempo físico o cosmológico, la del movimiento de los planetas, la de la geometría del sistema cósmico de Platón. La primacía del pasado era, por su parte, la que habría distinguido al tiempo biológico de las especies aristotélicas. Frente a estas dos temporalidades a-históricas, característico del tiempo histórico hegeliano va a ser la primacía del futuro. Y así, si al tiempo del cosmos lo determinaba el presente de la presencia física de los cuerpos y al tiempo biológico la memoria de las especies, al tiempo histórico va a definirlo lo que Kojève llamará proyecto. El tiempo histórico que Kojève lee en Hegel no va a ser, en suma, sino un tiempo que se origina en el futuro —«aquello que (aún) no es y que no ha sido ya»⁴⁴⁴— y que, pasando por el filtro del pasado, se dirige al presente.

Hemos visto ya⁴⁴⁵, por su parte, cómo ese tiempo histórico propiamente humano se originaba para nuestro autor en el deseo humano de reconocimiento. El origen de ese deseo, por su parte, venía a

⁴⁴² Hegel, *Fenomenología*, 381; *Phänomenologie*, 237; *Phenomenology*, 492.

⁴⁴³ Kojève, *Introduction*, 370.

⁴⁴⁴ *Ibid*, 367.

⁴⁴⁵ Véanse pp. 67-68 de esta tesis.

situarlo Kojève en el sentimiento de una carencia, en la presencia de una ausencia que el sujeto que desea estaría sintiendo, esto es, la presencia justamente de lo «que aún no es y que no ha sido ya», la presencia, pues, de un futuro dentro del sujeto que desea, presencia, por cierto, que no estaría alejándose mucho de la presencia de lo no dado con la que Kojève se refería en 1931 en su libro «El Ateísmo» a la conciencia de la muerte en tanto fundadora de la conciencia propiamente humana.⁴⁴⁶ El deseo humano de reconocimiento, lo sabemos igualmente ya, no es sino el deseo de ser deseado, el deseo de hacer que otro deseo se dirija hacia nosotros, el deseo, por lo tanto, de hacernos con el futuro que ese otro deseo es, o quizá mejor, el deseo de ponerse uno como el futuro de ese deseo que nos desea. Al deseo de reconocimiento no es ya, pues, que lo esté determinando una ausencia, es que ese deseo estaría desenvolviéndose por entero entre ausencias, el ser de ese deseo siendo el no ser por excelencia. Y así, si al deseo natural de beber lo estaría definiendo el sentir la presencia de la ausencia de agua y el querer la presencia en nosotros del líquido elemento, presencia que vendría a colmar la ausencia de agua que se nos hacía presente, al deseo inequívocamente humano lo que lo va a definir, va a ser el sentir la presencia de una ausencia que antes que referirse a una presencia futura de algo, lo hará a otro deseo que nuestro deseo estaría buscando, en tanto futuro, redirigir hacia sí. Si a la conducta propiamente humana la determina entonces el futuro que mi deseo es queriendo hacerse con el futuro que otro deseo es, el tiempo histórico a que dicha conducta dará no puede ser, como parece obvio, sino una función del futuro. Ahora bien, así considerados, deseo y futuro, por muy fuerte que sea la intensidad con que se los sienta o evoque, no siendo en sí más que pura ausencia, esto es, no-ser o nada, se verán incapaces de relacionarse con algo. De aquí el espinoso problema de su realización en el mundo. Para que el deseo humano de reconocimiento pueda realizarse mundanamente, vale decir, temporal o humanamente, estará haciéndose necesario que el par deseo-futuro se relacione con algo distinto a él. Pues bien, ese algo distinto no será sino la realidad.

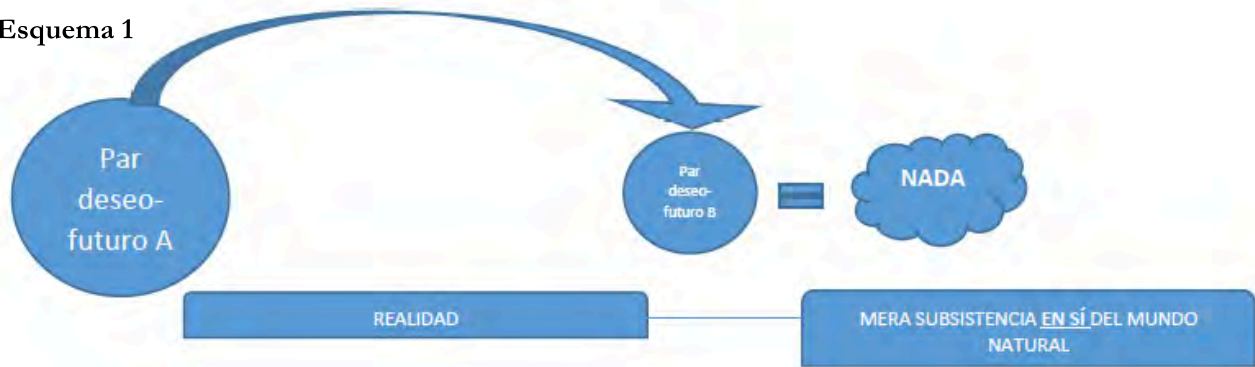
iii- Vindicación del realismo del idealismo hegeliano. El mantenimiento permanente de la destrucción. La estructura temporal de la acción humana. La Er-innerung y la re-realización del pasado. «Ser menos ser igual a concepto»

Es en este contexto en el que Kojève va a reivindicar el realismo del supuesto idealismo hegeliano.⁴⁴⁷ Este realismo va a oponerlo nuestro autor, de un lado, al materialismo de la filosofía de la naturaleza de Schelling, para quien todo venía a ser objeto en una suerte de concepción monista y vitalista, y, de otro, al idealismo de Fichte, para quien todo estaría siendo sujeto y, en tanto tal, la realidad no pasaría de ser un reflejo de una especie de juego que ese sujeto estaría jugando en el interior de sí mismo. Lo cierto es que frente al objeto de Schelling y al sujeto de Fichte, el supuesto idealismo hegeliano habría sabido dar cuenta de la realidad dialéctica de ambos y lo habría hecho reemplazando el realismo dualista cartesiano entre pensamiento y extensión por otro que estaría implicando la oposición entre tiempo y espacio, así como la mutua interacción de ambos. En esta interacción el espacio sería la realidad con la que, exterior a él, el par deseo-futuro tendría que relacionarse con vistas a ser, vale decir, con vistas a actualizarse en el presente o, si se quiere, a hacerse presente. Pero, una vez más, no siendo en sí mismo nada, el par deseo-futuro sólo podría relacionarse con esa realidad (espacio-naturaleza-objeto- ser) de una manera negativa, es decir, negándola, o lo que es lo mismo, destruyéndola, aniquilándola.

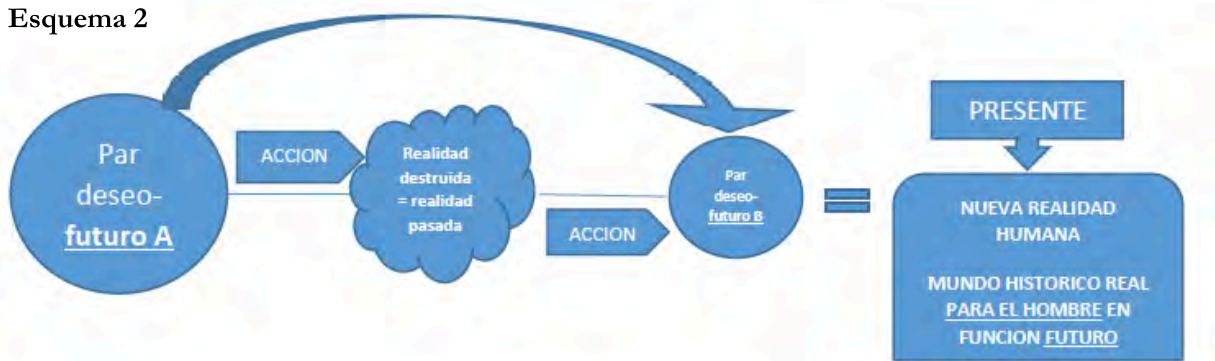
⁴⁴⁶ Véanse pp. 62-63 de esta tesis.

⁴⁴⁷ Kojève, *Introduction*, 427-433.

Esquema 1



Esquema 2



El esquema de arriba pretende ilustrar lo que Kojève estaría entendiendo por tiempo histórico en Hegel. El par deseo-futuro sólo llegaría a convertirse en presente real a través de la mediación de una realidad que habría sido convertida en pasado mediante su previa destrucción. Si bien sería cierto que el par deseo-futuro constituiría al sujeto, lo estaría haciendo tan sólo de una forma abstracta, o quizá, en potencia, la potencia que estaría albergando una idea-ideal concebida en forma de proyecto y que «no es ni un error ni una verdad». Ese mismo sujeto sólo llegaría a constituirse como sujeto histórico concreto, es decir, como sujeto propiamente humano, en la medida en que diera muestras de ser capaz de crear algo nuevo en el presente, esta creación pasando por la destrucción por medio de la acción de la realidad que, en cada caso, se le presentase como dada. Ahora bien, transformando una realidad que es presente en una pasada que lo fue, el sujeto histórico habría procedido en esa su acción guiado por un proyecto que habría dado prueba de haber sido ejecutado con éxito. Pues bien, el éxito de esa destrucción transformadora del presente con arreglo a un proyecto, se habría debido a la mediación del tiempo pasado, esto es, al recuerdo de las destrucciones transformadoras que con anterioridad a la más reciente ese sujeto habría ejecutado con éxito. Solamente así, de mera utopía o futuro no mediatizado por el pasado que era, el par proyecto-deseo podrá llegar a convertirse en historia real o efectiva.⁴⁴⁸

⁴⁴⁸ Kojève, *Introduction*, 369.

Tenemos, por lo tanto, que el tiempo propiamente histórico, tiempo que, conforme a lo dicho, se originaría en el futuro, pasaría por el pasado y se dirigiría hacia el presente, sólo podría existir para Kojève en un espacio natural, espacio natural este, que el tiempo histórico mismo, al destruirlo, se habría encargado cada vez de recrear o recombinar de una forma nueva. En este sentido, el tiempo no sería otra cosa que el hombre mismo, quien, como ya hemos visto más arriba, hacía de soporte empírico del concepto en la labor de éste de separar y liberar los atributos de la naturaleza –vale decir, en su labor de destruir la naturaleza a base de negarla. Separados así los atributos de la naturaleza o sustancia, ese mismo hombre se habría encargado de convertirlos en realidades autónomas en base a las uniones libres que habría efectuado por medio de su entendimiento, entendimiento que estaría procediendo siempre con arreglo a un proyecto o, si se quiere, con arreglo al par deseo- futuro.

Vemos, pues, cómo hombre, concepto y tiempo vienen a constituirse en Kojève en realidades equivalentes. Por otro lado, lo hemos visto también, sin la finitud o mortalidad del ser no sería posible la separación de la esencia de su existencia natural en el aquí ahora para referirla a una palabra-concepto pensada y pronunciada por la realidad empírica hombre. Para que se dé conocimiento conceptual o humano, o sea discursivo –logos– estaría, pues haciéndose necesario, que la esencia haya dejado de existir en su existencia empírica o, dicho lacónicamente, que esa existencia empírica muera y que esa su muerte se esté produciendo a cada instante. Solo en la medida en que esto sea así, puede la esencia existir en tanto concepto que dura en el tiempo. En otras palabras, no es solo que el concepto presuponga la muerte o la destrucción de la realidad empírica, sino que el mismo concepto no vendría a ser sino el mantenimiento permanente de esas destrucciones o muertes- el «retener lo muerto» hegeliano del que hablábamos más arriba⁴⁴⁹- de manera análoga a cómo el mantenimiento del hombre en el espacio natural no sería posible a menos que éste destruya la realidad espacial natural en la que vive- la suya propia incluida. Puede que esta bella metáfora de Kojève ilustre mejor que nuestras palabras lo que aquí estamos tratando de explicar:

«El universo del discurso (el mundo de las ideas) es el arco iris permanente que se forma sobre una catarata; y la catarata es lo real temporal que se aniquila en la nada del pasado».⁴⁵⁰

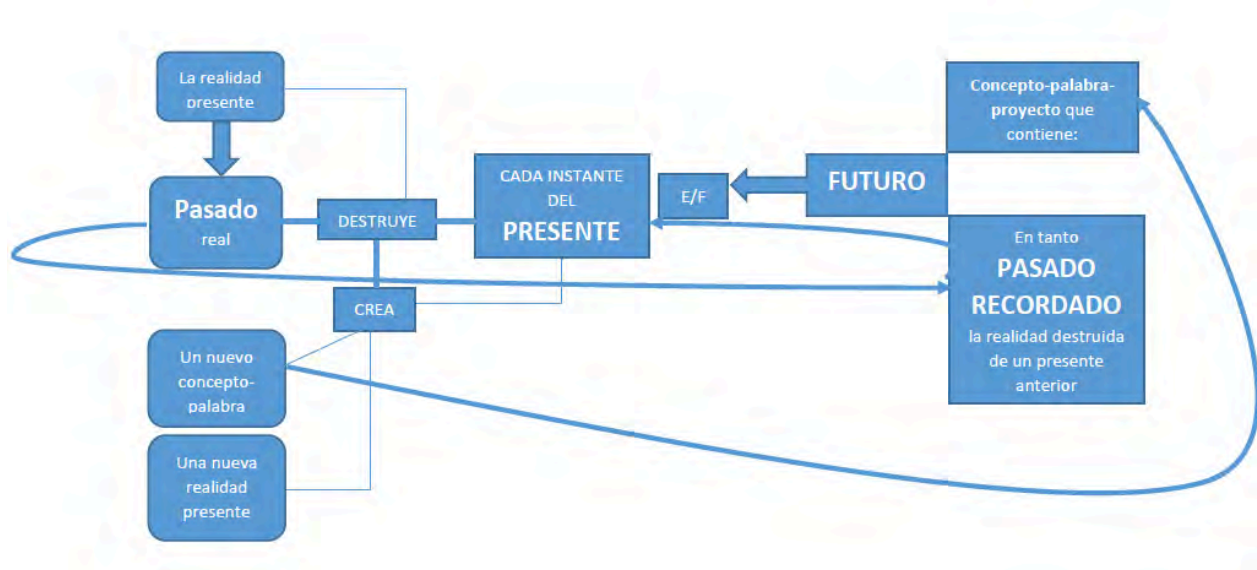
Operada la destrucción creadora mediante la acción histórica exitosa en el mundo, la realidad así destruida pasaría a mantenerse como no real en el presente en la forma de palabra-concepto. Kojève hace equivaler este mantenimiento con la *Er-innerung* hegeliana en su doble aspecto de interiorización en la auto-conciencia de la realidad que se ha negado, por un lado, y, por otro, en lo que esa conservación de la realidad negada en el interior de uno mismo en la forma de palabra-concepto tendría de recuerdo. Sin memoria, queda claro, no hay posibilidad de conocimiento conceptual, la memoria presuponiendo, por su parte, la existencia de un tiempo histórico. Y es que va a ser el tiempo humano e histórico el que, de modo análogo a cómo el esquematismo transcendental de Kant posibilitaba a priori la aplicación del concepto eterno a lo temporal, va a posibilitar ahora, mediándolos, la aplicación efectiva del concepto como tiempo a la realidad espacial natural. Claro está que esta mediación del tiempo no estaría siendo en Hegel, según Kojève, algo a priori que haya tenido o tenga lugar antes del tiempo o fuera del tiempo, sino que estaría tratándose de una mediación activa, una mediación que «se produce», esto es, que «se materializa», vale decir, que crea tiempo, una mediación, en suma, que, en tanto resultado de cada acción humana, es, en cada momento, productora de pasado y, por tanto, de sentido, es decir, reveladora.⁴⁵¹

⁴⁴⁹ Véase p. 111 de esta tesis.

⁴⁵⁰ Kojève, *Introduction*, 374.

⁴⁵¹ *Ibid.*

Si contrastamos el esquema 1 y el esquema 2 de arriba quizá podamos sacar algunas conclusiones respecto de esta cualidad mediadora del tiempo histórico entre los planos del concepto y la realidad. En el esquema 1 no se da interacción dialéctica entre los dos planos, en consecuencia, un espacio natural, inalcanzado por el deseo, subsistirá en sí pero no será real para nosotros- es decir, para el hombre- al no haber sido comprendido, interiorizado, recordado por ninguna auto-conciencia, es decir, al no haber ese espacio natural experimentado la intervención destructivo-creadora de la estructura temporal de la acción humana. En el esquema 2, por el contrario, la interacción entre la actividad separadora del concepto y la acción humana destructora y lo real o en otras palabras, entre tiempo y espacio, estarían creando cada vez una realidad presente nueva que contendría el recuerdo de todas las destrucciones pasadas, recuerdo que supondría el mantenimiento en forma de concepto de esas destrucciones en el presente. Al concepto en tanto proyecto, es decir en tanto par futuro-deseo, lo estaría realizando en este segundo esquema la destrucción creadora de un nuevo presente real, destrucción creadora que estaría siendo llevada a cabo con arreglo a un concepto-proyecto que contendría ya en sí como pasado recordado lo real presente que con anterioridad habría sido destruido. En cada real presente se estaría re-realizando, de este modo, a través del entendimiento implicado en las acciones del hombre, el pasado, o quizá mejor, el «cadáver» —«el mantenimiento de la realidad destruida como no real en el presente»⁴⁵² o, si se quiere el hegeliano «retener lo muerto»- del pasado. Intentaremos formular más claramente lo dicho sirviéndonos del esquema que sigue:



Además del esquema de arriba, nos servimos a continuación de una cita del propio Kojève a efectos de intentar captar lo mejor posible su noción de tiempo histórico:

Lo real que existe durando en el tiempo realiza a cada instante su esencia o su sentido, es decir, realiza en el presente lo que de ella queda después de su destrucción en la forma de pasado; y ese algo que queda de lo real y que lo real re-realiza, es su concepto. En el momento en que lo real presente se hunde en el pasado, su sentido, su esencia se separa de su realidad y es en ese momento

⁴⁵² Kojève, *Introduction*, 374-375.

cuando aparece la posibilidad de retener ese sentido fuera de la realidad haciéndolo pasar a una palabra. Y esta palabra revela el sentido de lo real, que realiza en el presente su propio pasado, es decir, ese mismo pasado que se mantiene eternamente en la palabra-concepto.⁴⁵³

Nos hemos referido en las líneas de arriba a lo real pasado que el concepto contiene y que es re-realizado en cada nueva destrucción- creación del presente con el término «cadáver». Y lo hemos hecho debido en parte a que es este un término del que el propio Kojève se vale en algunas ocasiones para significar que algo ha perdido su función y se ha visto desprovisto de un componente de su realidad anterior, quedando como si dijéramos disecado antes que propiamente sin vida («cadáver viviente»⁴⁵⁴ llama Kojève al esclavo, como «cadáver» define al Antiguo Régimen inoperante ya en «el mundo de la libertad absoluta»⁴⁵⁵, de «cadáver» o «momia»⁴⁵⁶ califica la personalidad o el carácter del hombre entendidos estos como precipitado de todos sus actos antropogénicos pasados y, en fin, «cadáver» o «momia»⁴⁵⁷ es el apelativo que emplea para referirse a la legalidad sin autoridad, «un cuerpo capaz de durar a pesar de estar privado de alma o de vida»⁴⁵⁸...). Por otra parte, y quizá menos anecdóticamente, nuestra elección del término «cadáver» para caracterizar la descripción kojeviana de un pasado que habría quedado, por así decirlo, «disecado» en el concepto, pero que indirectamente seguiría siendo operativo en el presente, habría obedecido también a la distinción entre ser y concepto «ser» con la que Kojève ilustra su conceptualización del tiempo histórico. Veamos.

El «ser» que la acción humana destruye es el que pasa de «ser» (presente) a solamente «estar» (presente) en el concepto. Lo que el concepto hace, pues, con el ser que la acción del hombre ha destruido es conservarlo en su seno como una especie de negativo-fotográfico. «Ser menos ser igual a concepto»⁴⁵⁹ es la fórmula que Kojève emplea para condensar el proceso del tiempo histórico. Obsérvese que Kojève no dice Ser menos ser es igual a cero, tampoco a nada. No, la sustracción temporal kojeviana estaría respondiendo antes bien a la fórmula: Ser-ser = No-Ser. Quiere decirse que la sustracción de ser al Ser Kojève la va a hacer equivaler a algo, no a nada, ese algo siendo «No-ser». Ahora bien, para ser algo, no cabe otra, ese algo tiene que serlo en un presente. El pasado (de un presente) que ha sido, o lo que es lo mismo, ese pasado en tanto «no-ser» que sería algo, es transferido a un concepto en el que vuelve a hacerse presente como ese algo que es «no-ser». El concepto demostraría ser así aquello que estaría dotando de presencia, es decir, convirtiendo en algo, a ese «no-ser» que sería un pasado que ya no es. Para este «ser pasado de cuerpo presente», por llamarlo de alguna manera, el concepto estaría haciendo las veces, si se nos permite la expresión, de mortaja. Y nada parece impedir que a esa fantasmal presencia del pasado en el presente a través del concepto pueda llamársele recuerdo además de concepto. El concepto sería, por lo tanto, el recuerdo del ser y lo sería por partida doble, en tanto Ser que recuerda- el sujeto agente que piensa y actúa- y en tanto Ser recordado- el ser u objeto que estaría recordándose a sí mismo a través de ese mismo agente.

⁴⁵³ *Ibid.*

⁴⁵⁴ Kojève, *Introduction*, 22.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, 141.

⁴⁵⁶ Kojève, *Esquisse*, 495.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, 171.

⁴⁵⁸ Kojève, *Autorité*, 63.

⁴⁵⁹ Kojève, *Introduction*, 375.

iv- ¿El último hombre?

Convendría no olvidar, por otra parte, que el concepto tiene para Kojève una existencia empírica en el aquí y ahora ni, por lo tanto, que el concepto es una cosa que va a aparecer en el mundo empírico en tanto palabra emitida por el animal homo sapiens. El concepto «ser», que se habría formado en base a toda una serie de sustracciones (o separaciones) de ser al Ser, es, y es, del mismo modo, en que el «ser» es. Si el ser es mortal y finito y si gracias precisamente a esta su finitud o mortalidad, se da la posibilidad del concepto, tendría que llegar un momento en que la suma de todas esas sustracciones de ser al Ser diera como resultado un único ser, a saber, el ser del concepto total, esto es, el ser de la palabra que contendría los negativos de todas las palabras que en el tiempo humano se habrían dicho y habrían sido. O expresando esto mismo en los términos de la totalidad espacio temporal del ser a cuya búsqueda veíamos al filósofo de estirpe kojéviana consagrarse⁴⁶⁰: si todas salvo una de las esencias de la Totalidad espacio-temporal del ser han sido separadas («sustraídas») de sus existencias empíricas en el aquí y ahora (ser) y transferidas al concepto «Totalidad espacio-temporal del ser» en cuyo seno esas esencias ya no son pero están presentes como recuerdos a cargo de un ser que recuerda y concibe, lo único que en el mundo quedaría como ser sería justamente ese último ser recordando o concibiendo la totalidad de lo que ha sido. A este ser que estaría encarnando el concepto «Totalidad espacio-temporal del ser» tan sólo le quedaría, si nos tomamos en serio y somos consecuentes con el proceso histórico-conceptual que Kojève nos propone, proceder a una última sustracción, la de su ser mismo, para que ese su concepto, o si se quiere, ese su recuerdo de la «Totalidad espacio-temporal del ser», pueda volverse totalmente conforme con la totalidad espacio-temporal del ser, totalidad que entonces no estaría siendo sino el ser del concepto de esa misma totalidad. Esta última sustracción de ser al ser por la que ser del concepto y ser pasarían a ser uno y lo mismo estaría implicando, por consiguiente, la existencia de ese último hombre. Pues bien, este hombre, a juicio de Kojève, habría creído serlo el propio Hegel en la descripción a posteriori del devenir del espíritu que habría realizado en su «Fenomenología del Espíritu». Pero el filósofo de Stuttgart no sólo se habría visto a sí mismo como ese sabio capaz de recordar a posteriori la totalidad del ser, sino que habría sido perfectamente consciente al mismo tiempo de lo que esa sabiduría estaba implicando, a saber, la necesidad de su propia auto-supresión a fin de hacer entrega de ese depósito de auto-conciencia que sería su recuerdo o concepto fenomenológico de «la totalidad del ser» a la misma totalidad del ser que le había procurado la materia para recordar y pensar. Pues bien, desde el momento en que esa auto-supresión o entrega de sí mismo acontece, ese recuerdo o concepto estaría haciéndose indistinguible de la totalidad del ser, ser y ser del concepto volviéndose idénticos y la identidad hegeliana del concepto con el tiempo coincidiendo, de alguna manera, con la parmenidiana del principio entre concepto y eternidad. Y así, el pensamiento de Hegel habría venido a completar la circularidad del discurso del saber con una vuelta al principio que sería inseparable del sacrificio de la propia individualidad y del desgarramiento doloroso que en la subjetividad humana del propio Hegel habría producido la constatación de su condición prescindible ante la inminencia de la objetividad del concepto.⁴⁶¹

v- Breve recapitulación y la cuestión de la ontología dualista kojéviana: «el salto peligroso del «yo hablo» al «ello habla»»⁴⁶²

‘Todavía tan tarde como en Kant la filosofía habría entendido esa identidad final entre ser y concepto como algo dado de lo que sólo cabría tomar nota y atribuirlo a un azar transcendental. La concepción

⁴⁶⁰ Véase p. 87 de esta tesis.

⁴⁶¹ Kojève, *Introduction*, 443.

⁴⁶² Descombes, *Le Même*, 61.

a priori del tiempo del filósofo de Königsberg habría puesto a disposición del sujeto humano una mediación meramente pasiva entre concepto y tiempo a fin de que éste pudiera conformarse a ese ser dado u objeto idéntico consigo mismo en la línea de las filosofías teístas que desde Platón habrían sido. Muy poco después de Kant, sin embargo, Hegel se habría encargado de dar un vuelco a las conceptualizaciones kantianas. Gracias al pensador de Stuttgart, el tiempo habría dejado de ser un concepto esquematizado a priori para pasar a ser un proyecto cuyo contenido mediador y activo habría permitido al hombre hacer justo lo contrario de lo que Kant postulaba, a saber: no esclerotizar al concepto en un esquema objetivo del tiempo, sino hacer que aquel pudiera transformar activamente lo dado para volvérselo conforme en el tiempo. Ateniéndose dicho proceso conceptual de naturaleza dialéctica se habría atendido en Hegel al esquema destrucción-conservación-creación, la filosofía hegeliana habría sabido dar cuenta de la existencia histórica del concepto en la forma de palabra humana en un mundo vuelto habitable para el hombre y regido por una modalidad temporal distinta por completo a la del mundo de las especies biológicas, a la del mundo geométrico de los cuerpos celestes o a la de cualquier mundo gravitacional de fuerzas.

Espoleado por la primera separación del amo respecto de su propio cuerpo en la lucha de puro prestigio y agujoneado por las que le iban a seguir respecto del mundo natural exterior por medio del trabajo temporalizador del espacio a cargo del esclavo, ese proceso dialéctico habría producido la historia del hombre como acontecer contingente y libre, proceso que se fundamentaría en la mortalidad de aquel y en la finitud del mundo. La identidad a la que concepto y tiempo habrían sido traídos por Hegel habría dado lugar, por su parte, a que por primera vez se concibiera una temporalidad en la que, bajo la primacía del futuro y la mediación del pasado, la acción humana en su seno estaría siendo una acción capaz de hacer progresar al presente en una determinada dirección, a saber, la del final de la historia.

Además de propiciar ese progreso hacia el final de la historia, la temporalidad que hemos tratado de describir arriba habría cumplido una función reveladora de la realidad, función por la cual la verdad no estaría siendo sino el resultado de una revelación que la propia acción histórica llevaría a cabo. Y esa verdad a cuya búsqueda tendría que consagrarse todo filósofo dialéctico digno de tal nombre, implicaría, por un lado, la existencia de una totalidad espacio temporal en tanto objeto a revelar y por otro, la de una parte subjetiva de dicha totalidad, el hombre, que, en calidad de agente revelador, se habría hecho cargo de revelar no sólo la antedicha totalidad, sino a sí mismo en tanto objeto o parte reveladora de la misma.

Sirviéndonos de esta sucinta recapitulación, llegamos al punto en que, hablando sobre la cualidad fundamentalmente dialéctica del tiempo hegeliano, Kojève nos previene contra el grave error⁴⁶³ que Hegel habría cometido al tratar de aplicar su dialéctica consustancial a la historia humana a un tiempo inhumano como sería el propio de la naturaleza. Y es que pretender comprender ésta aplicándole los conceptos discursivos propios a la historia no podía por menos que dar en un grave contrasentido. La lucha antropogénica por el reconocimiento no había sido en sí misma sino la primera manifestación de la oposición inconciliable y sin cuartel en que espíritu o historia y naturaleza se habrían encontrado. Trasladar la aplicación de las categorías dialécticas con las que ese espíritu habría ejercido su función reveladora de la realidad al mundo natural, tenía pues que conducir forzosamente a los absurdos en los que la filosofía de Hegel incurrió cuando ésta se acercó a la física y que tanto contribuyeron al descrédito de aquella en el siglo en el siglo XIX. Pero lo cierto es que la filosofía de Hegel no habría perdido nada, al contrario, habría ganado bastante, de haber asumido que en la ecuación del espíritu la realidad natural no podía ser sino la parte no dialéctica. Siendo únicamente positividad y ausente en

⁴⁶³ Kojève, *Introduction*, 485-486.

ella cualquier componente negativo, es decir, propiamente humano, para Kojève no estaría habiendo inconveniente alguno en que a la naturaleza pueda revelarla un algoritmo matemático, si bien, va de suyo, no en el modo de una verdad discursiva humana⁴⁶⁴, esto es, no propiamente en tanto espíritu, sino en el modo inhumano de un saber en el que se daría la primacía a un objeto a cuyo esencial mutismo el sujeto cognoscente se abría y plegaba. La verdad que al filósofo dialéctico le concerniría sería de un orden muy distinto, se trataría de la verdad discursiva circular del concepto revelada por la historia una vez ésta acabada.

Nada impediría, pues, para Kojève, que al saber acerca de la naturaleza se le asigne un camino ajeno por completo al de la dialéctica característicamente humana, es más, una naturaleza dando cuenta de sí misma a través de la revelación a -discursiva del algoritmo, reflejaría una naturaleza no dialéctica e idéntica a sí misma, a la que los conceptos humanos dialécticos podrían referirse, sin riesgo de que su objeto se volviese incognoscible o no revelable en razón a la diferencia que, de serle aplicable la dialéctica, afectaría a una realidad natural, que podría entonces ponerse a cambiar en el tiempo y en el espacio de la misma manera que lo hacían ya los fenómenos socio-históricos.⁴⁶⁵ Ahora bien, cabe preguntarse hasta qué punto esta defensa a cargo de Kojève de una ontología dualista y de la compatibilidad de dos maneras de ser en el mismo encajaría con la unicidad del ser⁴⁶⁶ que, contra los resabios teístas kantianos, nuestro autor reclamaba para la completa inmanencia de aquel. Quiere decirse que la naturaleza parecería estar volviéndose de pronto menos espíritu de lo que inicialmente se nos había hecho suponer. La por Kojève tan largamente anunciada revelación de la realidad a cargo del hombre vuelto sabio al final de la historia, es decir, la totalidad espacio-temporal que ese sabio estaría revelando, parecería de repente querer desterrar de sí uno de sus componentes, el espacio natural o realidad, un algoritmo a-discursivo sirviéndole a nuestro autor para «despachar» la parte que se presentaba como muda en la metáfora kojéviana del anillo⁴⁶⁷, parte a la que podía haberse supuesto el sujeto humano hablante se prestaba a dar voz y sentido. Se tiene así por momentos la impresión de que las pretensiones de la historia en tanto reveladora de la «totalidad del ser» o de la «totalidad espacio-temporal» en base a la creación de un mundo técnico-cultural y a un completo dominio sobre la naturaleza a cargo del hombre, son sometidas por Kojève a una drástica revisión a la baja. Desentendiéndose de una totalidad que parecía comprender tanto al ser como al ser que hablaba de ese ser, se diría que a nuestro autor ahora le basta ahora con que la verdad se ciña a revelar la realidad histórica del hombre y no la realidad de una naturaleza que habría sido puesta al margen. Colocada de este modo la naturaleza fuera del alcance de la revelación humana discursiva, y confiada su verdad positiva al «silencio articulado del algoritmo que la revela»⁴⁶⁸ puesto que «es solamente la existencia histórica o temporal la que puede ser revelada por el concepto»⁴⁶⁹, sería quizá legítimo que nos preguntáramos entonces acerca del sentido que podría estar teniendo una revelación histórica que estaría limitándose a revelar una existencia histórica y si esta revelación, por así decirlo, de la historia a cargo de sí misma no estaría comportando una tautología de escaso recorrido.

Algo parecido a esta «marginación» de la naturaleza estaría ocurriendo en la descripción que Kojève hace de la circularidad del saber. Según esa descripción, el círculo de la sabiduría estaría presuponiendo su comienzo⁴⁷⁰ y este comienzo sería la identidad muda entre hombre y mundo, una identidad que estaría implicando, de un

⁴⁶⁴ *Ibid*, 378-379.

⁴⁶⁵ Kojève, *Introduction*, 487.

⁴⁶⁶ Véase p. 124 de esta tesis.

⁴⁶⁷ Véase p. 66 de esta tesis.

⁴⁶⁸ Kojève, *Introduction*, 379.

⁴⁶⁹ *Ibid*, 377.

⁴⁷⁰ *Ibid*, 392.

lado, el espacio natural y, de otro, «la ausencia de hombre»⁴⁷¹. Dejando de lado la cuestión de cómo podría darse una identidad entre dos términos, uno de los cuales estaría ausente, o, en otras palabras, dejando de lado la cuestión acerca de cómo el espacio que estaría existiendo antes que el hombre, podría estar presuponiendo a éste, lo cierto es que para Kojève la aparición de ese hombre y la concomitante de la historia humana gracias al deseo de reconocimiento estaría cumpliendo una función reveladora, reveladora en el modo de un discurso acerca de ese su comienzo.⁴⁷² El problema es que el comienzo al que este «su» se refiere, comienzo cuya revelación se produciría al final de la historia, no se correspondería, como en un principio el lector podría llegar a creer, con esa identidad hombre-mundo del comienzo, o lo que es lo mismo, con ese espacio natural, del que hablábamos antes, y que misteriosamente estaría presuponiendo –en clave de ausencia– al hombre. No, en virtud de un reemplazo de un comienzo por otro que Kojève se habría tomado la licencia de introducir en estos desarrollos, ese comienzo que a la historia humana se le habría encomendado revelar, no estaría siendo el de esa identidad muda espacial que sería la sustancia, sino el comienzo de la historia humana misma, o dicho de otro modo, la verdad que la historia se habría ocupado de revelar no habría sido, sino la de su propio comienzo como deseo de reconocimiento⁴⁷³, es decir, no la de ninguna identidad, sino la verdad de la historia como diferencia. Así las cosas, con una historia que estaría revelándose a sí misma su propio origen como diferencia y con un hombre que estaría revelándose a sí mismo como sujeto revelador de sí y de nada más, estaría haciéndose difícil saber, no ya tan sólo cómo a partir de tales presupuestos a la historia humana le sería dado volver a ninguna identidad, sino, si de identidad entre realidad y hombre en esa revelación se trata, dónde estaría realmente el primero de los términos de la identificación.

Para autores como Vincent Descombes la ontología dualista que Kojève estaría así proponiendo- de un lado, dialéctica de la historia humana, de otro, positividad e identidad consigo misma de la naturaleza-, se habría encontrado en la base del «fracaso de la dialéctica antropológica (de la humanización de la nada) para constituirse en filosofía»⁴⁷⁴. Descombes sostiene además que la dialéctica kojéviana estaría adentrándose en el terreno pantanoso de la «inmensa tautología husserliana»⁴⁷⁵. La imagen misma del anillo de oro con que Kojève ilustraba su noción de totalidad y a la que hemos vuelto a referirnos en las líneas de arriba, estaría reflejando, a juicio del filósofo francés, el hecho de que a «la totalidad espacio-temporal le basta con que la existencia humana sea dialéctica para ser ella misma dialéctica» lo cual, a su vez, le lleva a este autor a preguntarse: «¿Pero cómo puede la totalidad implicar al hombre sin que la naturaleza esté dialécticamente en espera de su negación por el espíritu?»⁴⁷⁶. Para el profesor Descombes, Kojève habría operado «una especie de reducción fenomenológica, en sentido husserliano.»⁴⁷⁷. Desterrada la naturaleza al silencio del algoritmo, la realidad o espacio natural que, ofreciendo resistencia al deseo de reconocimiento, tenía que hacer las veces de índice de la realidad de éste, habría pasado a convertirse, sin que sepamos bien cómo, en una realidad penetrada por el lenguaje humano. Y así, la realidad o cosa ya no sería mera realidad oponiendo al sujeto cognoscente su recalcitrante mutismo, sino «realidad de la que se habla», «sujeto –conociendo– el objeto»⁴⁷⁸ y «objeto- conocido- por el sujeto». Lo que Kojève estaría escamoteando aquí sería para Descombes la cuestión filosófica crucial de cómo la cosa se convierte en

⁴⁷¹ *Ibid*, 391.

⁴⁷² *Ibid*, 392.

⁴⁷³ *Ibid*.

⁴⁷⁴ Descombes, *Le Même*, 53.

⁴⁷⁵ Descombes, *Le Même*, 61.

⁴⁷⁶ *Ibid*.

⁴⁷⁷ *Ibid*.

⁴⁷⁸ Descombes, *Le Même*, 61-62; Kojève, *Introduction*, 451.

objeto de un discurso cognitivo. En lugar de abordarla, Kojève habría preferido esquivar dicha cuestión dando por supuesto que «mis palabras forman de esta mesa igual que lo hacen sus cuatro patas o la habitación que la circunda».⁴⁷⁹

Pero si para Kojève lo que existe en realidad es la realidad de la que se habla, aunque no sea porque no habría otro modo de referirse «de hecho» a ella sino hablando sobre ella⁴⁸⁰, no podemos entonces dejar de preguntarnos si la pretensión kojeviana de conciliar sujeto y objeto, cuerpo y alma, lo particular y lo universal, al final de la historia y en un Estado postrevolucionario que devolvería a la inmanencia del objeto la prerrogativa perdida sobre el yo irreal de la libertad absoluta y su «capricho»⁴⁸¹ no habría también fracasado y conducido más bien al resultado contrario.

Así parece entenderlo el propio Vincent Descombes, para quien al menos desde Descartes se habría abierto la posibilidad en filosofía de que el mundo que el filósofo conoce (su física) acabe siendo transformado en sujeto del discurso filosófico (ego) o, al revés, que quién era hasta entonces el sujeto del discurso acabe convertido en objeto del discurso de ese nuevo sujeto en que se habría convertido el mundo. Es lo que el pensador francés llama «el salto peligroso del «yo hablo» al «ello habla»⁴⁸² y que Kojève habría estado gustosamente en disposición de dar sin la red, por así llamarla, de la que Hegel habría dispuesto con su filosofía dialéctica de la naturaleza.

Puede, en este sentido, que no obedezca del todo al azar, que Kojève en su lectura de Hegel se refiera precisamente a la obra de Descartes para justificar el realismo dualista que atribuye al filósofo de Stuttgart. Necesariamente historicista, ese realismo habría reformulado la oposición cartesiana entre extensión y pensamiento en la oposición espacio-tiempo. Pero no seríamos justos con nuestro autor si no adujéramos aquí al menos dos aspectos que vendrían a dislocar un tanto una visión excesivamente cartesiana de Kojève. En primer lugar, habría que señalar que la totalidad espacio-temporal o realidad concreta a cuya búsqueda se habría encomendado el filósofo dialéctico kojeviano difícilmente estaría siendo una que pudiese ser el resultado de una unión entre sujeto cognoscente y objeto conocido. Y ello por dos razones. Por un lado, porque para Kojève «hace falta ver en el hombre otra cosa a parte de un sujeto cognoscente»⁴⁸³, esa otra cosa, no siendo, añadimos nosotros, sino un sujeto que desea y que lo hace humanamente, es decir, que desea ser deseado. Por otro, porque, el propio Kojève admite que la filosofía hegeliana se habría «dirigido contra el dualismo gnoseológico (de origen cartesiano). Se trata de restituir la unidad contra cualquier dualismo-sea el que sea»⁴⁸⁴. Pues bien, la restitución de esa unidad sólo sería posible a juicio de nuestro autor, a condición, nuevamente, de que en su oposición al objeto al sujeto lo esté moviendo el deseo de reconocimiento. Y en conexión con este deseo, nos encontraríamos con un segundo aspecto anti-cartesiano en Kojève. A diferencia del profesor Descombes, no creemos que nuestro autor «salga del apuro con una broma»⁴⁸⁵ «fingiendo hablar como marxista»⁴⁸⁶ cuando remite la realidad de las palabras que sobre las cosas se dicen al factor trabajo que se habría invertido en ellas. Y es que lejos de ser ese factor algo que pueda prestarse fácilmente a broma en la filosofía kojeviana, el

⁴⁷⁹ Descombes, *Le Mème*, 62 ; Kojève, *Introduction*, 485

⁴⁸⁰ Kojève, *Introduction*, 451.

⁴⁸¹ *Ibid*, 556.

⁴⁸² Descombes, *Le Mème*, 61.

⁴⁸³ Kojève, *Introduction*, 433

⁴⁸⁴ *Ibid*, 44.

⁴⁸⁵ Descombes, *Le Mème*, 62.

⁴⁸⁶ *Ibid*.

trabajo estaría conformando algo así como su centro neurálgico, un centro, que, haciendo tándem con el mentado deseo, constituiría el vector esencial de la negatividad histórica.⁴⁸⁷

iv- El fin de la historia y la realización de lo no-dado

Sea como fuere y dejando al margen la objeción de Kojève a Hegel que nos ha suscitado la digresión de arriba, exclusivo e indubitable mérito de Hegel habría sido para Kojève el haber sabido dar cuenta de la existencia histórica del concepto en el mundo y, en consecuencia, el haber posibilitado un saber humano al que le sería dado alcanzar la verdad en el tiempo. Un tiempo que Hegel, por añadidura, habría concebido como posibilitador, en última instancia, de un futuro que no será nunca ni mi presente ni mi pasado.

Ahora bien, un futuro semejante, que no será nunca ni mi presente ni mi pasado, pueden serlo en Kojève ciertamente no pocas cosas, a saber: el deseo no cumplido, la intención como proyecto no seguido de una acción con vistas a realizarlo, las ideas-ideales no llevados a cabo y, como tales, utópicos. Pero, de entre todas esas, quizá haya una que esté ajustándose mejor que las demás a esa noción de futuro. Nos referimos a la paradoja de la presencia de lo «no dado» contenida en la reflexión de nuestro autor sobre el ateísmo de 1931. Lo «no dado» era en ese libro, se recordará,⁴⁸⁸ la muerte, a través de cuya presencia al hombre le era posible tomar conciencia de sí mismo como auto-conciencia. Pues bien, la situación del último hombre —el sabio— cuyo propio ser no representaría en el momento inmediatamente anterior al final de la historia, sino el último resto biológico que ese mismo hombre en tanto concepto se dispondría a separar de su esencia aquí y ahora, nos estaría hablando de la posibilidad de que en ese final de la historia se estuviese produciendo una especie de tránsito definitivo de una auto-conciencia que estaría existiendo como dada en el mundo a una auto-conciencia plena a la que ya no le estaría haciendo falta existir como dada, esa auto-conciencia pudiendo pasar a hacerse indistinguible de lo dado natural que en el curso de su existencia se había encargado de suprimir. Ahora bien, toda vez que, como veremos, esa auto-conciencia plena no vendrá sino a coincidir con una toma de conciencia correcta de la fe cristiana en la salvación por la que dicha salvación pasará a depender «de la inacción total y de una teología atea identificando la salvación a la aniquilación»⁴⁸⁹, quizá estaría siendo en un contexto de escatología atea como el acabado de citar donde a las palabras de Kojève que citamos a continuación habría que otorgarles un significado muy cercano al literal «Así que la Historia misma tiene que ser esencialmente finita; el Hombre colectivo (la humanidad) debe morir igual que muere el individuo humano; la Historia universal tiene que tener un final definitivo».⁴⁹⁰

Y si la realización de lo no dado, vale decir, la realización de un futuro destinado a no convertirse jamás en presente, lo aplicamos al esquema del ciclo del concepto histórico que más arriba traíamos a colación⁴⁹¹, se obtendría algo parecido al resultado que más abajo mostramos:

⁴⁸⁷ Véanse pp. 400-501 de *Introduction* como ejemplo del papel neurálgico que Kojève hace cumplir al trabajo en su filosofía.

⁴⁸⁸ Véanse pp. 62-63 de esta tesis.

⁴⁸⁹ Kojève, *Kant*, 95.

⁴⁹⁰ Kojève, *Introduction*, 380.

⁴⁹¹ Véase p. 156 de esta tesis.



ii.- El tiempo del sabio

a.- Dos tipos de coincidencia concepto-objeto y dos tipos de saberes inhumanos resultantes

Si lo que, al tiempo histórico, al tiempo de la fenomenología hegeliana según Kojève, a ese tiempo en el que de los tres modos temporales era el futuro el que ostentaba la primacía, le era constitutivo la fundamental oposición entre concepto y sujeto. Si a ese mismo tiempo lo que le caracterizaba era la progresiva eliminación, a través del libre juego de la dialéctica que venía a establecerse entre el filósofo y el hombre de acción o, si se quiere, entre razón teórica y razón práctica, del error de la oposición en que se fundaba y si esa dialéctica daba origen a un saber que, en tanto filosofía, se hacía necesario entender en los términos de una gradual eliminación de ese error sin que éste llegara a ser jamás eliminado del todo. Si efectivamente todo esto era así en un tiempo al que debía considerarse, por todo lo dicho, como esencialmente humano o histórico, lo contrario estaría ocurriendo con el tiempo del sabio, que, en tanto tal, habría dejado de ser ese tiempo humano para pasar a ser otra cosa como otra cosa sería el saber correlativo a este nuevo tiempo. Y es que al tiempo del filósofo vuelto sabio va a dejar de caracterizarlo el error constitutivo de la oposición concepto-sujeto para pasar a hacerlo la coincidencia de estos dos términos, así como la verdad o saber absoluto que resultaría de dicha coincidencia. A un saber, como él acabado de describir, nos hemos referido ya, de hecho, con anterioridad⁴⁹². Lo veníamos a colocar entonces junto a otros tipos de saber que, compartiendo con él la coincidencia entre sujeto y objeto, Kojève caracterizaba como saberes inhumanos. Se trataba en el caso de estos inhumanos de saberes normalmente estáticos que eran incapaces de dar cuenta del fenómeno de la Historia y cuyo modelo lo ofrecía el de la identidad parmenidiana entre concepto y eternidad. En la misma línea llegábamos a sostener que el saber de la Wissenschaft der Logik hegeliana, pues no otro sería el saber al que el tiempo del sabio kojéviano estaría dando paso, no vendría a diferir mucho del saber que habría caracterizado a la concepción pagana del ser pensado.

⁴⁹² Véase p. 95 de esta tesis.

Convendría que volviéramos sobre estas aseveraciones porque, si bien tanto uno como otro tipo de saber estarían, en efecto, compartiendo la idea de la coincidencia entre sujeto/concepto y objeto/naturaleza, el hecho de que Parménides postule su coincidencia entre concepto y eternidad como inicial e inmediata, mientras que a la identidad de Hegel entre concepto y tiempo haya que contemplarla como el resultado final de un proceso activo de identificación a cargo del sujeto histórico hombre, estaría haciendo que la inhumanidad característica de uno y otro tipo de saber diste de ser homologable.

b.- Oposición sujeto-objeto, tiempo abstracto o histórico, ideología o perspectiva

Ni en la filosofía de Parménides ni tampoco en la de Spinoza –las dos filosofías a las que, además de a la de Hegel, Kojève atribuye la concepción del saber, como identidad, y no como relación–, le habría sido posible a la sustancia o naturaleza transformarse en un saber discursivo. Será, en claro contraste con estas filosofías, al sistema de pensamiento hegeliano, al que, al término de la historia de la filosofía, le va a ser dado habilitar un discurso revelador de la totalidad del ser, entendida ésta como sustancia más negatividad que la revela. La frase de Hegel que citábamos más arriba «Was die Zeit betrifft, so ist sie der daseiende Begriff selbst.» (En lo que se refiere al tiempo, éste es el concepto mismo existiendo empíricamente”)⁴⁹³ estaría implicando, pues, una identidad entre concepto y tiempo de la que únicamente la filosofía de Hegel habría sabido dar cumplida cuenta, una identidad que, revelada al final de la referida historia de la filosofía, serviría para explicar esa misma historia desde el comienzo. El conjunto de la historia de la filosofía podría, en este sentido, ser comprendida como el proceso conducente al descubrimiento que la frase de Hegel encierra. Que el tiempo es el concepto a través del cual la totalidad del ser conseguiría revelarse discursivamente, sería entonces, a la vez, una verdad válida para todo el tiempo y una verdad que Kojève entiende se produce como resultado final del tiempo, esto es, como un saber que, deviniendo en la historia, únicamente podría producirse como tal saber en un momento concreto de la misma y no en cualquier momento. Ese momento no habría sido otro que el del final de la historia, momento en que la eternidad (sustancia) llegaría a revelarse a sí misma por medio de la palabra-concepto. Hegel, en otras palabras, habría sido para Kojève el primero en descubrir que la eternidad es resultado del tiempo. Y el tiempo que se habría encargado de hacer las veces de concepto revelador de la eternidad no habría sido sino un tiempo histórico necesariamente finito, el tiempo hegeliano. Llegado a su final, esto es, cumplido el plazo de su función reveladora, a ese tiempo no le habría quedado sino ceder su sitio a la eternidad por él revelada. Pero antes de desembocar en la eternidad del concepto del ser o del ser del concepto en los que la revelación de la eternidad de la sustancia se traduciría, lo propio de ese devenir habría sido, como hemos tenido ocasión de ver, revelarse históricamente, esto es, parcial y erróneamente, en formas de saber que se habrían empeñado en negar la identidad entre concepto y tiempo y que habrían interpuesto entre estos dos términos idénticos la mediación de una relación. De ahí, el sentido de la segunda parte de la frase de Hegel de más arriba, a saber: «... y (el tiempo) se presenta a la conciencia exterior como una intuición vacía». Efectivamente, la conceptualización del tiempo como un recipiente vacío⁴⁹⁴ que estaría haciendo abstracción de lo que hay en el tiempo, se correspondería, según Kojève, con el tiempo de Kant y con el tiempo, en general, que habría manejado la filosofía a lo largo de su historia. Concebido abstractamente, ese tiempo conllevaría la existencia fuera del sujeto particular de un tiempo-objeto, que sería distinto del tiempo que ese sujeto sería capaz de crear a través de su existencia activa y creadora y que sentiría como «suyo». La intuición vacía «tiempo» vendría pues acompañada de una noción subjetiva de tiempo que se opondría

⁴⁹³ Véase p. 144 de esta tesis.

⁴⁹⁴ Kojève, *Introduction*, 382.

a ese tiempo-objeto que el sujeto estaría encontrando fuera de él. La existencia de estos dos tiempos, objetivo y exterior, el uno, subjetivo e interior, el otro, sería inherente a la existencia del tiempo histórico. Pero este tiempo propiamente estaría presentándose como fundamentalmente exterior al hombre, esto es, como «una intuición vacía que se presenta a la conciencia exterior»⁴⁹⁵. Al tiempo histórico nos lo presenta Kojève, por lo tanto, como una noción temporal abstracta que estaría encontrando su base en la escisión sujeto-objeto, vale decir, hombre-mundo. Siempre que el tiempo dure en la historia, dicha noción probará ser válida y verdadera. Y lo será, junto con la escisión sujeto-objeto en que se funda, «no sólo para su tiempo»⁴⁹⁶, sino además «para todo el tiempo»⁴⁹⁷. Sólo que, esas verdades históricas, esto es, esas verdades que estarían produciéndose en la duración temporal, tendrían inevitablemente el carácter de revelaciones parciales o, si se quiere, de perspectivas o ideologías que, pretendiéndose totales, sólo estarían revelando, en realidad, aspectos parciales del ser y cuyo carácter parcial y relativo quedaría en evidencia tan pronto se produjera la inevitable superación de unas por otras.⁴⁹⁸ Las concepciones corrientes de concepto y tiempo estarían respondiendo a este patrón nocional abstracto, patrón que encontraría su matriz en la oposición entre, de un lado, un objeto, representado tanto por la naturaleza como por el mundo social y, de otro, un sujeto particular. La particularidad de este sujeto, separada así del mundo natural y del mundo social y político objetivos, estaría difiriendo de lo universal objetivo. Por su parte, el tiempo subjetivo que ese sujeto estaría manejando se diferenciaría igualmente del tiempo en general, de tal manera que ese sujeto podría decir que «el futuro social y político no es mi futuro».⁴⁹⁹

c.- Imposibilidad del futuro, futuro en sentido fuerte y futuro en sentido débil, abolición del tiempo a cargo del sabio

Pero ese tiempo histórico o abstracto es, como se ha dicho, temporal, es decir, todo menos eterno. Lo propio de ese tiempo, por lo tanto, es devenir históricamente, este devenir no siendo otro que el del propio espíritu,⁵⁰⁰ que, por su parte, no sería asimismo sino su propio devenir. El espíritu que deviene es, en efecto, la historia, pero ese espíritu estaría siendo historia con vistas a captar su concepto, concepto este que se encontraría, igual que lo real respecto del hombre o sujeto, separado de aquel. Ahora bien, desde el momento en que el espíritu se sabría devenido, ello querría decir que habría captado su concepto.⁵⁰¹ Nos encontraríamos entonces, según Kojève, en el último momento del tiempo, un momento ya sin futuro, un momento que se correspondería con el tiempo del sabio. La imposibilidad del futuro en este tiempo la estaría dando la imposibilidad misma de que en él se produzca ninguna acción humana nueva. Y así, la existencia activa que el sujeto sentía como suya y que tendía a oponer a un tiempo objetivo exterior a él sería una existencia que dejaría de darse en el tiempo del sabio. Para explicitar el carácter impersonal que este tiempo estaría presentando, Kojève lo compara con el carácter igualmente «impersonal, eterno, es decir, inhumano»⁵⁰² que presentaría la muerte. De ésta, nos dice nuestro autor, podrá afirmarse que será la nuestra, siempre que uno se refiera a ella en futuro. Y es que tan pronto la muerte nos alcance en el presente dejaremos de poder referirla a nuestra persona al no poder hacerlo ya a un cuerpo que habrá

⁴⁹⁵ *Ibid*, 381-382.

⁴⁹⁶ *Ibid*, 383.

⁴⁹⁷ *Ibid*.

⁴⁹⁸ *Ibid*, 310-311.

⁴⁹⁹ *Ibid*, 384.

⁵⁰⁰ *Ibid*, 390, 430.

⁵⁰¹ *Ibid*, 386, 422, 542.

⁵⁰² *Ibid*, 388.

dejado de ser el nuestro. Pues bien, algo parecido a lo que pasa con el cuerpo del hombre tras la muerte de éste, estaría pasando con la historia, a saber, que mientras esta dura, es la nuestra, pero que, llegada a su final, dejará de serlo por no existir ya un futuro –un futuro en sentido fuerte, vale decir, un futuro susceptible de convertirse en presente y en pasado– que nos permita apropiárnosla subjetivamente. En cuestión de futuro, todo lo más que al final del tiempo histórico podrá darse, será un futuro en sentido débil, esto es, un futuro al que nunca le será dado convertirse en presente ni pasado y de cuya presencia real sólo podremos tener una vaga idea si pensamos en «el saber que el hombre tiene en su presente de su muerte futura»⁵⁰³, un futuro ese, pues, del que nunca podre decir que será «mío». Pues bien, el tiempo que vendría a inaugurar el sabio hegeliano en la interpretación de Kojève no sería otro que el tiempo de ese futuro débil, esto es, un tiempo que propiamente no sería tiempo.

Y ese tiempo lo inauguraría el sabio desde el momento en que éste revela la identidad entre concepto/ tiempo/ autoconciencia y objeto/mundo espacial/conciencia exterior. Esa revelación es lo que permitiría al espíritu captar su concepto, del que antes decíamos que estaba separado y le era exterior. Como consecuencia de la revelación de esa identidad, las oposiciones que en el pasado disfrutaron del estatuto filosófico de verdad se volverían para siempre falsas. Pues bien, al saber producido por esa revelación a cargo del sabio es a lo que Kojève se refiere como Ciencia o saber absoluto, y a ese saber –perfectamente homogéneo (exento de contradicciones) y universal (inextensible)⁵⁰⁴– sólo podrá accederse a condición de que se den dos circunstancias, a saber: de un lado, que el mundo humano se haya vuelto universal y homogéneo bajo un Estado que haya realizado esa transformación y, de otro, que mundo humano y mundo natural hayan dejado de oponerse, esto es, a condición de que la técnica haya permitido dominar por entero la naturaleza.⁵⁰⁵

d.-Separación del sabio respecto de su revelación; el libro como aparición, que no existencia, de la eternidad en el tiempo; contenido del libro e integración de los Volkgeists

A diferencia del tiempo histórico, necesariamente abstracto y cuya existencia empírica era el hombre, el tiempo del sabio ni va a ser, como ya se ha dicho, propiamente tiempo ni su existencia empírica va a venir dada por la del hombre, ni siquiera por la de éste convertido en sabio. La ciencia, en tanto producto de la actividad del sabio, va a ser –análogamente a lo que ocurría con la muerte de la que, como hemos visto, resultaría imposible decir que sea nuestra una vez nos sobreviene– separada de ese sabio para ser incorporada a un libro. La existencia de este libro estaría siendo el reflejo del hecho de que, en contraste con el tiempo histórico y la primacía en éste de un futuro determinado por la posibilidad siempre existente de una nueva acción humana, el tiempo del sabio estaría siendo un tiempo en el que una posibilidad semejante habría dejado de darse, vale decir, un tiempo fatalmente determinado por el agotamiento de las posibilidades de la acción y por la inexistencia de novedad creadora alguna. Así las cosas, agotadas esas posibilidades por encontrarse todas ya dadas, la existencia empírica del libro, en tanto aparición de la ciencia en el mundo, no habría venido sino a sancionar la abolición del futuro y, abolido ese futuro, la supresión del tiempo como tal. Porque ¿Qué es, al cabo, ese libro? Pues un artefacto hecho de papel que estaría durando en un tiempo natural y que, teniendo para ser libro que ser leído y comprendido, lo será por unos lectores cuyos pasados y futuros respectivos no estarán diferenciándose en nada porque, imposible, como se ha dicho, toda nueva acción humana, esos lectores vivirán en un tiempo cíclico o, si

⁵⁰³ *Ibid.*, 379.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, 383, 384.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, 301.

se quiere, en un tiempo biológico de tipo aristotélico.⁵⁰⁶ El sabio y la revelación del saber absoluto por éste llevada a cabo, no habrían venido, pues, sino a suprimir la oposición entre lo real y el tiempo, esto es, entre el objeto y un tiempo como conciencia exterior, por un lado, y el sujeto y un tiempo subjetivo como auto-conciencia, por otro. La supresión del futuro se habría consumado al dejar escrito ese sabio un libro cuyo contenido no estaría siendo sino la historia misma de la revelación que como sabio habría llevado a cabo, esto es, la historia del tiempo y la de la eternidad en tanto resultado de ese tiempo. Kojève nos previene, sin embargo, contra el error que sería creer que ese sabio con su libro estuviera haciendo que la eternidad, tal y como pretendía Aristóteles, existiera en el tiempo. No, el sabio y su separación de esa su obra que sería el libro, lo que estarían haciendo es permitir que la eternidad, entendiendo por tal el espíritu revelado o devenido, aparezca («Der Geist erscheint in der Zeit»⁵⁰⁷) en el tiempo, esto es, que la eternidad se muestre y se haga ver como un objeto-cosa que se mantiene en el ser. Efectivamente, gracias a que el libro ha tenido que ser escrito en un momento dado del tiempo- en el último momento, de hecho-la existencia empírica del mismo es lo que va a posibilitar que una eternidad que ha sido revelada por el discurso humano en el tiempo haga esa su aparición en ese tiempo.⁵⁰⁸ Y es que el libro que el sabio escribe es Geist⁵⁰⁹, esto es, devenir idéntico o, si se quiere, espíritu devenido que integra la evolución histórica de la humanidad. Y si el libro es Geist, su contenido estará formado por la secuencia acabada de Volksgeists o si se quiere, por la humanidad en tanto totalidad integradora de la multiplicidad de las diferentes formas históricas. Pero si el Geist como libro o espíritu acabado y perfecto, o también, espíritu que ha captado su concepto, estaría equivaliendo a la integración de esos Volksgeists, ello no estaría excluyendo que ese Geist hubiera estado virtualmente o en potencia en los Volksgeists desde el comienzo⁵¹⁰. Presente en potencia, pues, desde el comienzo, ese Geist devenido espíritu integral al final en la forma de un libro, se habría separado, en cualquier caso, de esa última forma concreta de la conciencia exterior que el espíritu en devenir o Volksgeist habría adoptado con el sabio, esa separación produciéndose «tras la caída de este (el sabio) en el pasado absoluto»⁵¹¹. Acabada la historia y establecido el Estado Universal y Homogéneo, a la palabra-concepto se la vería así separándose de ese último hombre que habría sido el sabio y adoptar el libro escrito por éste como soporte.

e.- Final de la dialéctica histórica del tiempo; regreso a la dialéctica platónica de la eternidad del concepto

Tenemos entonces que sabio es la persona que ha escrito el libro que contiene la revelación discursiva de la eternidad. A esta eternidad sería necesario, por su parte, entenderla como la sustancia eternamente idéntica consigo misma o totalidad espacio-temporal del ser revelándose a sí misma por sí misma. De esa revelación el sabio, según lo dicho, se habría separado al caer en el «pasado absoluto» tras haber cumplido, se diría, su función notarial y «aparentemente pasiva» de levantar acta a toro pasado de la realidad de la totalidad del ser. Decimos «aparentemente pasiva», porque en la «inactividad aparente»⁵¹² del sabio productor de la ciencia en un tiempo en que no sería ya posible ninguna acción nueva, estaría persistiendo, sin embargo, una reminiscencia, indirecta, si se quiere, de lo que fue la acción humana.

⁵⁰⁶ *Ibid*, 385.

⁵⁰⁷ *Ibid*, 386.

⁵⁰⁸ *Ibid*, 387.

⁵⁰⁹ *Ibid*, 386-387.

⁵¹⁰ *Ibid*, 387.

⁵¹¹ *Ibid*, 386.

⁵¹² *Ibid*, 410-411.

Esta reminiscencia no se correspondería con el aspecto contemplativo de la actitud esencialmente pasiva del sabio, aspecto este que estaría haciendo que el sabio contemple lo que contempla sin cambiar nada en ello, relacionándose como se relacionaría con el objeto –la ciencia de su sabiduría, en este caso– exclusivamente a través del pensamiento⁵¹³. No, la reminiscencia de la acción en esa actitud aparentemente pasiva del sabio residiría más bien en la naturaleza de lo que el sabio contempla, esto es, en el carácter de movimiento dialéctico que presentaría la totalidad integrada del devenir o historia universal, historia universal que el sabio estaría rehaciendo en su pensamiento.⁵¹⁴ La acción, si así puede llamársela, correlativa al saber absoluto del sabio, lo sería, porque lo contemplado pasivamente por él estaría presuponiendo la totalidad histórica de las acciones humanas y porque éste sería el único modo que el sabio tendría de contemplar el ser en su identidad eterna consigo mismo.⁵¹⁵ Ahora bien, de igual forma que al sabio lo veíamos separarse de su obra o del libro que había escrito, al sabio le estaría ocurriendo otro tanto respecto del movimiento del devenir idéntico de la totalidad de las acciones históricas que contempla, a saber: que se separa de lo contemplado y pasa a encomendárselo al libro. Separado así del sabio, que ha levantado acta de él describiéndolo⁵¹⁶ a toro pasado⁵¹⁷ en su totalidad, el carácter dialéctico de ese devenir perdería el sustrato histórico en que descansaba y adoptaría o, quizá mejor, regresaría, a lo que por dialéctica acostumbraba a entenderse en filosofía, es decir, a lo que los diálogos de Platón ejemplificarían a la perfección, esto es, de la forma histórica que habría tomado, el espíritu ahora devenido regresaría al movimiento dialéctico de la palabra-concepto o «logos eterno encarnado»⁵¹⁸ en un libro.

f.- El final como revelación discursiva del comienzo; rehabilitación de la circularidad del sistema del saber; carácter no-cíclico del círculo de la historia

El Geist como libro o espíritu devenido o revelación de la identidad entre concepto/tiempo/ hombre y naturaleza/objeto/ mundo, vale decir, el Geist como supresión o final del tiempo, se habría encontrado, lo hemos visto, virtualmente⁵¹⁹ en los Volksgeists en tanto humanidad o espíritu en devenir, es decir, en tanto multiplicidad histórica. El final del tiempo habría estado ya en potencia, por lo tanto, en su mismo comienzo. Ahora bien, la realidad objetiva de ese comienzo Kojève la emplaza en la naturaleza o lo que es lo mismo, el «comienzo del movimiento es lo que no está en movimiento»⁵²⁰ y lo que al comienzo no habría estado en movimiento habría sido justamente la naturaleza y la ausencia de oposición entre ésta y un hombre que no habría aparecido aún sobre la faz de la tierra. Esta ausencia de oposición o identidad que se habría dado al comienzo sería comparable a la ausencia de oposición o identidad que se habría dado al final, al final, quiere decirse, cuando el espíritu integral hace su aparición en el tiempo en la forma de libro que contiene la revelación de la identidad entre concepto/sujeto/tiempo y realidad/objeto/ espacio. Y decimos «comparable» y no igual, no solamente, porque la diferencia entre una identidad y otra se encontraría para Kojève en el vocablo «revelación», sino, porque, en realidad el movimiento, esto es, el devenir no idéntico o historia, habría sido lo que se habría encargado de «revelar», no la ausencia

⁵¹³ *Ibid*, 384.

⁵¹⁴ *Ibid*, 408.

⁵¹⁵ *Ibid*, 410.

⁵¹⁶ *Ibid*, 449.

⁵¹⁷ *Ibid*, 430.

⁵¹⁸ *Ibid*, 411.

⁵¹⁹ *Ibid*, 387.

⁵²⁰ *Ibid*, 391.

de movimiento del comienzo, esto es, no la identidad, tal y como nuestro autor nos hace suponer en un primer momento, sino, tomándose Kojève la licencia de reemplazar un comienzo por otro, la propia diferencia en la forma del deseo de reconocimiento. Dejando de lado las graves grietas que la licencia de este reemplazo pudiera suponer para el mantenimiento de la coherencia de la antropología que Kojève habría extraído de su lectura de Hegel, grietas que, por razones de espacio y tiempo, no entraremos a analizar en esta tesis, para nuestro autor la circularidad del saber estaría suponiendo que pudiera darse un retorno perfectamente consciente al comienzo de la supuesta identidad originaria a través precisamente de ese desvío o error de carácter revelador al que estaría equivaliendo el conjunto de la historia humana. El círculo discursivo de ese desvío presupondría, eso sí, un círculo de recorrido único, sin posible marcha atrás ni para adelante, esto es, un final en toda regla, un final que no podría ser vuelto a recorrer debido justamente al agotamiento de la posibilidad de nuevas acciones humanas –agotamiento de la negatividad y extinción del futuro en sentido fuerte– concomitante al cierre del círculo histórico sobre sí mismo.

g.- Carácter cíclico del círculo del sistema hegeliano del saber; tres integraciones del saber: existencial, subjetiva y metafísica; el retomar el objeto-cosa; el desconcertante carácter metafísico de la acción histórica napoleónica

En contraste con la unicidad del círculo de la historia, el saber que en forma de ciencia o Logik hegeliana vendría a desprenderse del cierre de ese círculo, sería igualmente circular, pero susceptible de ser recorrido sin descanso, esto es, eternamente. Desprendido de la linealidad que le habría impuesto el soporte empírico hombre, al concepto, libre ya de ese soporte, se le habría abierto la posibilidad de volver cíclicamente sobre sí mismo y de hacerlo no en, sino fuera del tiempo, en un movimiento que remedaría el del tiempo biológico aristotélico. Lo distintivo de la eternidad propia a la ciencia o espíritu devenido sería, pues, la repetición, el eterno repensarse y releerse del libro.⁵²¹

La cualidad tan distinta del orden temporal propio al espíritu que deviene o historia y del propiamente atemporal del espíritu devenido o ciencia, no debería llevarnos a obviar el hecho de que, para Kojève, Hegel habría integrado ambos órdenes en un mismo sistema de saber cuya circularidad, descartada como lo habría sido en nota a pie de página de su seminario sobre el filósofo alemán⁵²², nuestro autor parece querer rehabilitar en lecciones no muy posteriores del mismo seminario. Según esto, al conjunto del sistema de saber hegeliano, conjunto que no describiría sino un círculo perpetuo, lo estarían conformando dos círculos, de un lado, el de la «Fenomenología del Espíritu» en el que precipitaría la secuencia de formas históricas diferentes que la oposición sujeto-objeto habría adoptado hasta su supresión final una vez cerrado el círculo de recorrido único de la historia y, de otro, el círculo cíclico de la «Wissenschaft der Logik» que describiría el movimiento eterno o lógico o, si se quiere, ideal del «ser revelado que es concepto»⁵²³. El movimiento dialéctico que precipitaría en la «Fenomenología», esto es, la totalidad de la historia humana, se correspondería con «el movimiento real o histórico del concepto, que es ser real u hombre.»⁵²⁴ Pero tanto este ser real o movimiento real de la Historia Universal de la «Fenomenología», como el ser revelado o movimiento ideal propio a la ciencia de la «Wissenschaft der Logik» estarían engranando sus respectivas evoluciones en el conjunto del sistema hegeliano del saber o Ciencia. Partiendo de una lógica ontológica- de la idea de o concepto «ser»- como partiría, el movimiento

⁵²¹ Kojève, *Introduction*, 393.

⁵²² Véanse pp. 79-80 de esta tesis.

⁵²³ Kojève, *Introduction*, 420.

⁵²⁴ *Ibid*, 420.

eterno y lógico del concepto de la «Wissenschaft der Logik» vendría a reproducir el movimiento del ser que, en tanto ser en movimiento, no estaría siendo sino tiempo, es decir, hombre, es decir, fenomenología antropológica realizadora de la eternidad. Habida cuenta del engranaje ontológico y antropológico que el sistema hegeliano en su conjunto estaría suponiendo, Kojève va a excluir por igual que a la fenomenología pueda comprendérsela sin la ontología de la «Lógica», y a la ontología de la «Lógica» sin la «Fenomenología» antropológica. Esta comprensión de conjunto estaría, de hecho, pasando por que a los elementos constitutivos antropológico y ontológico del sistema de saber hegeliano se los contemple, según lo expuesto, como engranados en un todo autorreferencial en el que la fenomenología remitiría a la «lógica» y ésta, por su parte, cíclicamente a la «antropología». Kojève va a completar la naturaleza cíclica de este vaivén entre ontología y antropología a nivel del conjunto del sistema con la distinción que, a su entender, estaría dándose en el interior de la fenomenología entre los siete primeros capítulos de ésta y el octavo y último en el que Hegel estaría tratando exclusivamente del saber absoluto. En los citados siete primeros capítulos el filósofo de Stuttgart se habría ceñido, según nuestro autor, a realizar una integración doble: por un lado, una que estaría implicando todas las posibilidades existenciales del hombre y, por otro, otra que atañería a todos los saberes que acerca de la totalidad se habrían dado en el curso de la historia.⁵²⁵ La primera de estas integraciones se sustanciaría en la existencia del sabio como ciudadano, esto es, como ciudadano que se despreocuparía del conocimiento de la totalidad y a quien lo que principalmente concerniría sería la conciencia de sí mismo, esto es, su aspecto de autoconciencia subjetiva. A la segunda integración, esto es, a la que correría a cuenta de un saber que no estaría perdiendo de vista el aspecto totalidad de lo que integra, Kojève la hace corresponder con la existencia del sabio como filósofo, o más exactamente, como metafísico⁵²⁶. En su esfuerzo por expandir su autoconciencia al máximo, el filósofo en calidad de metafísico habría tendido a incluir no sólo el conocimiento de sí mismo como sujeto, sino el conocimiento del mundo desde la óptica que le ofrecería una conciencia exterior que estaría relacionándose con el objeto, que el mundo es y con el que dicha conciencia formaría una totalidad. Una sabiduría que se limitara a integrar las formas existenciales de la humanidad y que, con ello, perdiera de vista la perspectiva total de lo que conoce no estaría dando como resultado sino una sabiduría meramente «virtual»⁵²⁷ o, si se quiere, formal o abstracta. Por otra parte, para que la sabiduría del sabio como metafísico pueda actualizarse de verdad, estaría haciéndose necesario que ese metafísico sea al mismo tiempo ciudadano.⁵²⁸ Y es que sólo un filósofo-ciudadano estaría en condiciones de dar cuenta de una evolución doble, a saber: la de la historia propiamente filosófica de la metafísica y la propiamente existencial del hombre como sujeto. Pues bien, según Kojève, los citados siete primeros capítulos de la «Fenomenología del Espíritu» constituirían una historia de las formas existenciales del hombre desde la perspectiva abstracta de una autoconciencia que da por sentada la exterioridad del mundo en el que vive. Nuestro autor habla a este respecto de «fenomenología genética del hombre activo»⁵²⁹, o también, de una antropología interesada tan solo en el aspecto existencial del hombre, esto es, en las diferentes maneras en que el hombre se habría comprendido a sí mismo.⁵³⁰ Así entendido, en su aspecto subjetivista o antropológico, la evolución del saber filosófico aparecería determinada por la precedencia y exterioridad de la que gozaría el objeto respecto del sujeto, de tal

⁵²⁵ *Ibid.*, 304.

⁵²⁶ *Ibid.*, 305.

⁵²⁷ *Ibid.*, 304.

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ *Ibid.*, 305.

⁵³⁰ *Ibid.*, 308.

modo que, toda autoconciencia presuponiendo una conciencia exterior que la antecede, ese saber se materializaría, de un lado, en ciencia, en el sentido que habitualmente se da a este término, es decir, como revelación del «objeto o mundo natural»⁵³¹ y, de otro, en religión entendida ésta como «revelación simbólica del mundo social.»⁵³² En claro contraste con esta perspectiva antropológica, en el capítulo VIII de su «Fenomenología», Hegel habría adoptado para Kojève un enfoque decididamente metafísico que no habría rehuido la descripción de la conciencia exterior, esto es, «de las diferentes maneras en que el hombre comprende el mundo y el ser en general»⁵³³, así como a sí mismo y a su autoconciencia como formando totalidad con ese ser. La «Fenomenología genética del sabio»⁵³⁴ de la que esa metafísica vendría a dar cuenta y desde cuya perspectiva Kojève propone se acometa una nueva lectura de los siete primeros capítulos de la «Fenomenología del Espíritu» sería la que, al cabo, estaría dando la clave para que el saber pudiera realizarse, ahorrándosele así un excursus por nociones abstractas subjetivas que estarían perdiendo de vista el objeto-cosa y, con él, la totalidad que con ese objeto el sujeto inevitablemente estaría formando. No perder de vista el objeto-cosa sería especialmente relevante para una consecución realista del saber si se tiene además presente que al proceso activo de identificación entre sujeto y objeto puesto en marcha por el movimiento dialéctico de la historia nuestro autor llega a describirlo como un «retomar» o «volver a tomar» («zurückkehmen de l'objet»⁵³⁵) el objeto, ese mismo objeto que el espíritu en su faceta de sujeto histórico habría puesto al comienzo fuera de sí y que el sabio estaría haciendo finalmente suyo al interiorizarlo en la contemplación conceptual de la totalidad que estaría conformando con él.

Tendríamos pues, por recapitular ampliando lo hasta ahora dicho, que la integración de la que el sabio se habría hecho cargo al final de la historia habría sido doble. Por una parte, estaríamos hablando de una integración que comportaría la de la totalidad de las posibilidades existenciales del hombre, integración que vendría dada por el aspecto activo y ciudadano del citado sabio en su calidad de ciudadano del Estado universal y homogéneo. Correlato de esta integración estaría siendo la conciencia que ese sabio tendría de sí mismo como ciudadano universal y homogéneo, ese sabio integrando entonces, además de la totalidad de las referidas formas existenciales, la totalidad de las tomas de conciencia que de esas formas habría efectuado. Pero ni ser ciudadano del Estado Universal y Homogéneo ni ser perfectamente consciente de serlo, con ser necesarias, serían condiciones suficientes para habilitar a nadie como sabio al final de la historia. Esa ciudadanía perfecta y esa toma de conciencia absoluta estarían dando cuenta a lo sumo de la génesis antropológica del sabio como hombre activo e independiente del objeto de su saber. Sería pues necesario que, para serlo verdaderamente, en el radar de ese sabio se diera cabida a la conciencia exterior del mundo sin el cual el saber de ese sabio no pasaría de ser una abstracción tan inexistente como el mundo lo sería sin él. Y como quizá, por lo dicho, se puede ya intuir, solamente una integración metafísica estaría en condiciones de garantizar que el sabio pueda «retomar» el objeto para auto-revelarse como un sujeto que se trasciende, es decir, que se auto-revela no parcialmente como una autoconciencia «antropológica» que estaría excluyéndose o eliminándose del ser que revela, sino como totalidad,

⁵³¹ *Ibid*, 405.

⁵³² *Ibid*, 405-406.

⁵³³ *Ibid*, 308.

⁵³⁴ *Ibid*, 305.

⁵³⁵ *Ibid*, 302

esto es, no a través de ninguna «filosofía reflexiva»⁵³⁶, sino siendo «el ser que uno revela a través de su existencia misma»⁵³⁷. De hecho lo que ese retomar del objeto por parte del sujeto estaría implicando, no sería, de hecho, ni más ni menos, que la consecución de la buscada coincidencia o identificación final entre conciencia exterior y autoconciencia, entre objeto y sujeto, entre mundo y hombre o, si se prefiere, entre realidad y concepto. Ahora bien, para que una identificación semejante pueda efectivamente darse sería necesario que ambas conciencias sean totales, esto es, que la conciencia exterior del sabio haya sabido integrar metafísicamente todas las revelaciones parciales del mundo y su autoconciencia haya hecho lo propio antropológicamente con todas las auto-revelaciones parciales del hombre. Y es aquí justamente donde Kojève va a añadir, a modo de comentario, una nota que, siendo un intento de elucidar el proceso de totalización de las dos conciencias, va a aportar un giro desconcertante, y a nuestro entender, altamente significativo, a lo que nuestro autor estaría entendiendo por conciencia exterior. La nota aclaratoria en cuestión⁵³⁸ estaría remitiendo a lo que en otra parte de esta tesis decíamos, siguiendo de cerca a Hegel, sobre la conciencia actuante culpable napoleónica y la conciencia absolvedora hegeliana.⁵³⁹ El caso es que en el contexto de la «fenomenología genética del sabio» del que nuestros análisis se estaban ocupando hasta llegar esta nota, veámos a Kojève traducir *Bewusstsein* por conciencia exterior y haciendo equivaler esta conciencia exterior al mundo del que la autoconciencia reflexiva subjetiva hemos dicho que tendía a eliminarse. Para nuestro autor esa autoconciencia no podía conducir a la sabiduría, esto es, a la coincidencia entre sujeto y objeto, a menos que ese sujeto «retomara» el objeto-cosa, esto es, el mundo del que se estaría excluyendo en sus reflexiones. Con el fin de retomar ese objeto-cosa o mundo Kojève venía a proponer que se hiciera una relectura en clave metafísica de los siete primeros capítulos de la «Fenomenología del espíritu», una relectura que priorizara, sobre cualquier autoconciencia reflexiva subjetiva, al mundo y al objeto-cosa en sus interacciones con un hombre de acción en trance de agotar todas sus posibilidades existenciales. Pues bien, en la breve nota que ahora nos ocupa y cuyo contenido versa sobre la realización de sendas integraciones totales- la de corte presumiblemente metafísico que afectaría a todas las revelaciones parciales del mundo o *Bewusstseins* y la de corte antropológico que afectaría a todas las revelaciones parciales de la autoconciencia del hombre- Kojève identifica la *Bewusstsein*, conciencia exterior o mundo, por los que se interesaría la metafísica, con la conciencia particular actuante de Napoleón y la *Selbstbewusstsein* o autoconciencia, relativa a la antropología, con la conciencia universal, en este caso, hegeliana. Pues bien, nuestro desconcierto lo provoca, por una parte, el alcance metafísico que Kojève estaría atribuyendo a la acción histórica napoleónica en tanto creadora de un mundo perfecto, el del Estado universal y homogéneo, y, por otra parte, el carácter subalterno que respecto de esa conciencia exterior estaría revistiendo una autoconciencia hegeliana que, desprovista de mundo propio, no estaría pasando, en contraste con manifestaciones en sentido contrario del propio Kojève acerca del carácter no reflexivo de la filosofía hegeliana⁵⁴⁰, de su condición, todo lo plena que se quiera, de antropología subjetiva.

Como quiera que sea, desde el momento en que efectivamente se llegue, totalización de las dos conciencias mediante, a una identificación entre conciencia exterior y autoconciencia, tanto podrá decirse

⁵³⁶ *Ibid.*, 311-312.

⁵³⁷ *Ibid.*

⁵³⁸ *Ibid.*, 311.

⁵³⁹ Véanse pp. 139-144 de esta tesis.

⁵⁴⁰ Kojève, *Introduction*, 311.

que es el mundo el que se está revelando a través del sabio, como que es el sabio el que se está revelando a través del mundo, o quizá mejor, a través de la revelación del mundo que ese sabio encarna.⁵⁴¹ Sólo que, dice Kojève, con carácter previo a esa identificación final entre autoconciencia y conciencia exterior, el sabio habrá tenido que hacer su aparición en el mundo en la forma de una realidad particular aislada. Quiere decirse que, de un lado, revelación de la totalidad del ser a cargo del sabio o ciencia y, de otro, conciencia reveladora del sabio en tanto recipiente de esa ciencia o, si se quiere, el saber de ese sabio en tanto forma concreta de la conciencia exterior («Gestalt des Bewusstseins»⁵⁴²), o lo que es lo mismo, el sabio mismo en carne y hueso, estarían manteniéndose aún en una última oposición, a saber: objeto-ciencia versus sujeto-sabio. Y es que este sabio en carne y hueso, que no sería otro que «el señor tal...»⁵⁴³ que habría escrito la Fenomenología del Espíritu en su calidad de «existencia real plenamente consciente de sí»,⁵⁴⁴ estaría implicando en su persona la integración completa de todas las actitudes existenciales que le habrían precedido, así como en su calidad de «autoconciencia plenamente realizada en la existencia empírica» la de todas las posibles tomas conciencias de las citadas actitudes que se habrían dado con anterioridad a él. Pero, nuevamente, esta doble integración demostraría ser insuficiente de cara a suprimir la oposición que aún subsistiría entre el sujeto, en este caso, la autoconciencia plenamente reveladora en la forma del sabio y el mundo u objeto, que, en el caso del sabio, sería su revelación plena del mundo perfecto que todavía tendría ante sí, o sea, su ciencia. Para que esta última supresión entre sujeto y objeto o autoconciencia y conciencia exterior pueda producirse sería necesario completar la integración de las actitudes existenciales y las de las tomas de conciencia de éstas con la integración metafísica de la «totalidad de las actitudes cognitivas conscientes de la realidad-cosa, del objeto-cosa, del Gegenstand»⁵⁴⁵. Completada la triple integración- a saber, la histórico-existencial (sin excluir, como se ha visto, su potencial alcance metafísico en tanto creadora de mundo) relativa a la acción, la antropológica relativa al saber de esa acción, y la metafísica, relativa al objeto en relación con el saber de esa acción, o conciencia exterior- nada estaría impidiendo entonces identificar la subjetividad del sabio con el objeto universal que constituiría un libro cuyo contenido no sería otro que el yo-personal triplemente integrador de quien lo habría escrito.⁵⁴⁶

h.- Historia y exterioridad y precedencia del objeto; teología cristiana y antropología hegeliana; el Renacimiento; historia de la filosofía y posibilidad de la realización de la idea e historia real como realización fáctica de aquella

La realidad objetiva en la que ese sabio aparecería no sería sino la de la wirkliche Zeit o wirkliche Geschichte, es decir, la historia. De todos los momentos de esa historia, el sabio en tanto productor de la ciencia sólo podría aparecer en aquel en que se estuviese dando una realidad total susceptible de ser revelada por un saber total. A la ciencia total del sabio cabe entenderla pues como el «cumplimiento de un esfuerzo histórico total»⁵⁴⁷, como la culminación del «conjunto del esfuerzo colectivo realizado por la evolución acabada de la Historia universal»⁵⁴⁸. Mientras la existencia de esa realidad total no conste, todo

⁵⁴¹ *Ibid*, 310.

⁵⁴² *Ibid*, 321.

⁵⁴³ *Ibid*, 320.

⁵⁴⁴ *Ibid*, 322.

⁵⁴⁵ *Ibid*.

⁵⁴⁶ *Ibid*, 327.

⁵⁴⁷ *Ibid*, 329.

⁵⁴⁸ *Ibid*.

lo más que podrá darse será la posibilidad de la ciencia, pero no la realidad de ésta. Será cosa, pues, de esa historia universal suministrar la realidad que luego revelará parcialmente la filosofía y más tarde y ya totalmente la ciencia. En este sentido, comunidad, pueblo, Estado, categorías todas estas a las que Kojève va a englobar bajo el término hegeliano de «espíritu objetivo»⁵⁴⁹ o también «wissende Substanz»⁵⁵⁰ y a las que podríamos compendiar bajo la rúbrica de civilización o cultura colectiva, estarían necesariamente precediendo a la forma del concepto («Begriffsgestalt»⁵⁵¹) entendida como la filosofía, vale decir, como «tentativa de comprender la cultura, de reflexionar no sobre la comunidad en sí misma, sino sobre la cultura de esa comunidad».⁵⁵² Y la forma por excelencia en que esa «wissende Substanz» habría precedido a la forma del concepto, habría consistido en oponer el contenido material de la cultura colectiva al individuo humano, o lo que es lo mismo, en hacer depender ese contenido de algo o alguien distinto a ese individuo humano que habría sido su creador. Ese algo o alguien distinto al hombre creador de cultura habría sido, por regla general, Dios, el Dios de la teología cristiana, si bien, en su defecto, también podrían haberlo sido dioses de otras mitologías. La existencia de ese Dios habría sido, no obstante, condición de posibilidad para la existencia del del sabio y la producción de la ciencia. Quiere decirse que, sin antes haber pasado por la religión y la teología cristianas, sería imposible que ni el sabio apareciera ni que éste produjera su, la ciencia. No estaría, sin embargo, ocurriendo al revés, la teología pudiendo prescindir perfectamente de la filosofía que antecede a la sabiduría, puesto que aquella para la teología no sería sino un no-saber imposible de ser reconducido hacia el campo de la verdad. Ahora bien, al Dios de esa teología Kojève lo va a entender como «realidad humana representada en forma de Gegen-Stand»⁵⁵³ y a la antropología hegeliana, por su parte, como la tentativa finalmente lograda de destruir ese objeto a través de la remisión de la totalidad de lo real al individuo humano en tanto creador de historia. Pero esa destrucción del objeto-Dios que la antropología de Hegel finalmente habría coronado con éxito habría tenido que ser preparada por toda una serie de tentativas parciales y prematuras, si bien no por ello menos necesarias. Un hito de una relevancia particular en esa serie de tentativas por poner al hombre allí donde la religión habría puesto a Dios, habría sido la destrucción operada en el Renacimiento de la teología cristiana por Descartes⁵⁵⁴ y la subsiguiente sustitución de ésta por la filosofía cristiana o moderna. Estableciendo una especie de hilo de continuidad entre teología y antropología, a la serie de tentativas acabada de mencionar Kojève va a describirla como el proceso de transformación de la conciencia exterior transcendente cristiana —objeto divino— en autoconciencia inmanente del sabio- individuo humano. Y es que saber religioso y saber hegeliano no estarían diferenciándose por su contenido, que sería igual de absoluto en ambos, sino por la forma: en el saber religioso la totalidad comprendida del ser quedando referida a una realidad universal distinta de la realidad del sujeto que comprende y en el hegeliano siendo el yo-personal del sabio el que estaría haciéndose indistinguible de esa totalidad al comprenderla. Y así, si de la teología cristiana podría decirse que estaría representando la culminación de la conciencia exterior, del sabio hegeliano cabría decir que representaría la cumbre de la autoconciencia.⁵⁵⁵ Siguiendo este hilo de continuidad que Kojève interpreta en Hegel entre conciencia exterior cristiana y autoconciencia atea, nuestro autor hará equivaler la citada transformación de la

⁵⁴⁹ *Ibid.*, 330.

⁵⁵⁰ *Ibid.*

⁵⁵¹ *Ibid.*

⁵⁵² *Ibid.*

⁵⁵³ *Ibid.*, 332.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, 405.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, 297.

teología en antropología con la realización de la idea cristiana en el mundo. Efectivamente, la forma en que el saber religioso estaría reflejando la totalidad del ser no sería sino una forma abstracta, abstracción por la que ese saber estaría siendo fijado en una oposición rígida entre sujeto-criatura, de un lado, y objeto divino-creador, de otro. Pero si al saber religioso no le cabrá rebasar nunca esa forma abstracta teológica, ello no quiere decir que esa forma no esté respondiendo a una idea abstracta real, la realidad viniéndole dada a esa idea por dos factores, a saber: de un lado, por el hecho psicológico que estaría subyaciendo a toda creencia religiosa y, de otro, y ex post-facto, si se quiere, por haber dado esa idea prueba de su realidad objetiva al concretarse en el ciudadano del Estado napoleónico.⁵⁵⁶ Y así, la idea real cristiana, pero abstracta, que no sería otra que la idea de perfección divina, va a ser la misma que el saber del sabio hegeliano estará en condiciones de realizar como realidad revelada por la palabra tan pronto el citado sabio aparezca en el mundo como ciudadano del Estado universal y homogéneo consciente de sí mismo. Conforme a lo dicho, pues, la transformación de la cumbre transcendente de la conciencia exterior en cumbre inmanente de la autoconciencia viene a corresponderse en Kojève con la transformación de la teología cristiana en antropología hegeliana, transformación que, con la supresión de la primera y su sustitución por la filosofía cristiana o moderna en el renacimiento, habría experimentado una aceleración decisiva. Y es que, en más de un sentido, Kojève estaría entendiendo la citada transformación como el proceso por el que el objeto Dios se habría auto-suprimido, ese proceso coincidiendo con la propia historia del hombre. Así visto, el cristianismo no sería sino una especie de ateísmo inconsciente⁵⁵⁷ del que el sabio hegeliano habría venido a tomar conciencia al final de la historia. La idea de perfección cristiana encontrando su realización a través de la Revolución Francesa y Dios, su realidad objetiva en Napoleón, habrían sido los dos renglones históricos en los que dicha toma de conciencia se habría condensado.

La exterioridad y precedencia del espíritu objetivo o «wissende Substanz» respecto de la forma del concepto a la que nos hemos referido más arriba estaría hablándonos, por lo demás, de la precedencia que Kojève parece otorgar a la acción histórica del hombre en relación con ese concepto. Y es que, sólo objetivándose primero en la historia, le será dado al hombre llegar a comprender conceptualmente lo que es⁵⁵⁸. Todo estaría contenido de algún modo en esas objetivaciones, la historia del hombre no siendo sino la historia de las revelaciones que aquellas significarían. Y lo que en esa historia primero se habría dado habría sido la acción humana creadora de cultura material, seguida de la revelación teológica o simbólica de dicha cultura y finalmente la revelación propiamente filosófica como anticipo necesario de toda sabiduría.⁵⁵⁹ Este y no otro habría sido el orden de precedencia, este orden no siendo sino el reflejo de cómo al principio vida cultural real o comunitaria y revelación religiosa o simbólica habrían adecuado mucho mejor sus interpretaciones al contenido de lo socialmente dado de lo que pudiera haberlo hecho ninguna filosofía. No consistiendo esta última sino en autoconciencia, o lo que es lo mismo, en el intento de referir a la particularidad aislada de uno mismo una realidad objetiva que se estaría dando por hecho que existe fuera, la filosofía, sobre todo en sus comienzos, habría dado prueba de una notable incapacidad para adecuar su discurso a la riqueza y complejidad de la cultura material que estaría en su base, la religión y el mito llevándole a ese respecto, de lejos, la delantera, puesto que el teólogo no estaría sino

⁵⁵⁶ *Ibid*, 298.

⁵⁵⁷ *Ibid*, 208, 300.

⁵⁵⁸ *Ibid*, 331, 390.

⁵⁵⁹ *Ibid*, 331-332.

representando simbólicamente la autoconciencia del conjunto de la comunidad.⁵⁶⁰ Esta situación habría, no obstante, cambiado a lo largo de la historia. ¿Cómo?⁵⁶¹ Pues a medida que esa particularidad aislada del sujeto pensante que reflexionaba sobre el objeto excluyéndose de él, fue perdiendo en abstracción y ganando en universalidad al asimilar e interiorizar el objeto, entendiéndose por tal el contenido real de la vida comunitaria en la que el filósofo estaría viviendo. Y en esa evolución de la historia de la filosofía, habría llegado un primer momento —y para Kojève ese momento no habría sido otro que el surgimiento de la filosofía y del individuo modernos en el Renacimiento— en el que la autoconciencia filosófica habría demostrado su superioridad respecto a la religión y al mito en su adecuación a lo socialmente dado u objeto. Siguiendo esta misma línea, en un segundo momento esa misma particularidad del filósofo habría llegado a coincidir por entero con la realidad social, comunitaria o, si se quiere, universal, de la que su saber, pretendiendo reflejarla, ahora se sabría parte, esto es, parte integrante del ser u objeto comunitario. Estaría siendo en este segundo momento cuando la particularidad del sabio se habría vuelto apta para tomar el relevo de la «wissende Substanz» o espíritu objetivo. Despojando a la teología y al mito de cualquier pretensión de saber y negando la realidad objetiva de Dios, ese sabio habría postulado, en su lugar, la realidad objetiva del hombre, esto es, su propio yo-personal, abandonada toda abstracción, coincidiendo con el objeto. Y así, si la teología implicaba un Dios que era objeto de las oraciones del hombre, el antropoteísmo de ese sabio estará implicando una sustancia o totalidad social de la que su subjetividad se habrá hecho indistinguible, pero que, no por ello, habrá dejado de ser subjetividad. Estará siendo, si se quiere, una subjetividad universal y lo será porque esa sustancia social o totalidad habrá sido obra suya y porque, a través de ella, no se habrá revelado sino a sí mismo.⁵⁶²

Pero hasta tanto la disolución del objeto Dios no se produzca, lo real, según lo dicho, precederá y será exterior a la forma del concepto. No otra cosa le estaría sucediendo al concepto en su forma empírica humana, el espíritu revelándose a ésta en la forma de una teología. Y esto será así lo que dure una historia humana que, con su presuposición de la exterioridad y precedencia del objeto, estará implicando siempre la existencia de una religión y de un Dios. Lo cual no dejaría de corresponderse para Kojève con lo que Kant habría dicho en su crítica de la Razón Pura, a saber, que en el tiempo-histórico, se entiende- «lo real precede al conocimiento»⁵⁶³, afirmación que Hegel suscribiría mientras el concepto continúe siendo tiempo y ese concepto, por tanto, se relacione con una cosa distinta a él mismo viniendo en esa relación la cosa siempre antes que el concepto. El objeto-cosa, la previa objetivación y exteriorización en el mundo del hombre a través de sus luchas y trabajos, será, pues, lo que va a permitir a éste, relacionándose con el objeto-cosa por el realizado, conocerse a sí mismo, o, si se quiere, auto revelarse discursivamente. Y la auto revelación discursiva definitiva de sí mismo llegará cuando el sabio aparezca en una realidad total, que lejos de corresponderse con una naturaleza durando en un tiempo cósmico o biológico, sería una realidad integradora de la totalidad del tiempo, esto es, de la totalidad de las objetivaciones humanas creadas por el hombre en el transcurso de la historia. Para Kojève Hegel habría hecho equivaler esa historia real con la historia de la filosofía, «begriffene Geschichte»⁵⁶⁴, o si se quiere, historia captada por el concepto, vale decir, progreso de la autoconciencia, cuyas etapas el pensador alemán habría descrito en su «Fenomenología». Solo que en esa «begriffene

⁵⁶⁰ *Ibid*, 333.

⁵⁶¹ *Ibid*, 334.

⁵⁶² *Ibid*, 327.

⁵⁶³ *Ibid*, 389.

⁵⁶⁴ *Ibid*, 417.

Geschichte», la naturaleza, de un lado, y la acción histórica a cargo del hombre, de otro, no pasarían de ser convidados de piedra, vale decir, elementos subalternos de lo que sería la realidad verdadera del saber o, si se quiere, del «discurso que revela el mundo y al hombre histórico y que es así filosofía»⁵⁶⁵. Naturaleza y acción histórica humana estarían apareciendo así en la historia de la filosofía de Hegel como subordinadas a la realidad verdaderamente humana que sería la del filósofo. Ciertamente, la naturaleza estaría ahí para ser transformada por esas acciones, pero la razón última de estas no sería, sino la de que el hombre pueda tomar conciencia de sí hablando de ellas. Hablando, pues, de sus luchas y trabajos, el hombre se pondría en la condición filosófica que le permitiría cobrar conciencia de los progresos de su autoconciencia.⁵⁶⁶ Con ello el hombre filósofo lograría una satisfacción consciente de sí, que es justamente la satisfacción definitoria del modelo hegeliano de sabio. Este modelo habría sido ideado por Hegel, según Kojève, con vistas a dar con un ideal que superara el relativismo ético consustancial a la existencia de una pluralidad de tipos morales.⁵⁶⁷ Y así, el filósofo de Stuttgart habría realizado una síntesis a partir del tipo estoico de sabio y del moralista de filiación cristiana. El primero estaría satisfecho subjetivamente con la realidad de lo que es y no buscaría cambiar nada⁵⁶⁸, el segundo guiaría sus acciones por la idea objetiva de perfección divina que estaría brillando por su ausencia en el tipo estoico de sabio. Pues bien, al sintetizar la satisfacción subjetiva de este último tipo con la objetiva del moralista de filiación cristiana en la satisfacción de su tipo moral omnisciente, Hegel no habría hecho sino deducir un tipo único de sabio cuyo ideal de perfección vendría a recoger la satisfacción subjetiva haciendo pasar a ésta por el reconocimiento universal por todos⁵⁶⁹. La validez universal implícita en su modelo de sabio perfectamente autoconsciente y, en consecuencia, perfectamente satisfecho, sería lo que el pensador alemán habría esgrimido, a juicio de nuestro autor, para defender que ese modelo ético, a diferencia de los otros, habría alcanzado la categoría de concepto

- i.- El escepticismo de Kojève; final de la historia ideal de la filosofía vs. final real de la historia; conciencia exterior y «filósofo esperado»

Kojève, sin embargo, algo hemos adelantado ya al respecto en esta tesis⁵⁷⁰, hace algo más que dudar respecto de la validez universal de la deducción hegeliana del tipo único de sabio. Porque si con esa deducción a Hegel le habría sido dado demostrar la posibilidad ideal del sabio, la «posibilidad real y menos aún la realidad misma» de éste habrían quedado lejos de ser fehacientemente demostradas.⁵⁷¹ Es más, por no poder, la fenomenología del espíritu hegeliana no habría podido ni siquiera demostrar deductivamente la existencia propiamente filosófica a partir de la existencia humana⁵⁷². Y es que Hegel, a juicio de Kojève, se habrá contentado con deducir idealmente el tipo único de sabio y con conferir a esa deducción una validez universal. E, igualmente, siempre en el plano de la posibilidad lógica de la idea, Hegel habría creído ser él mismo el sabio que habría realizado por vez primera la integración de todos los tipos existenciales humanos posibles y de todas las tomas de conciencia posibles de cada uno de esos tipos, así como de haber llevado a cabo esas integraciones integrando metafísicamente todas las actitudes

⁵⁶⁵ *Ibid*, 397.

⁵⁶⁶ *Ibid*, 397-398.

⁵⁶⁷ *Ibid*, 274.

⁵⁶⁸ *Ibid*, 272.

⁵⁶⁹ *Ibid*, 274, 275.

⁵⁷⁰ Véanse pp. 73-81 de esta tesis.

⁵⁷¹ Kojève, *Introduction*, 277.

⁵⁷² *Ibid*, 398.

cognitivas posibles que a lo largo de la historia habrían dado cuenta del objeto-cosa. Tanto para sí mismos como para todos los convencidos⁵⁷³ de que el modelo de sabio estaría pasando por la realización de una autoconciencia perfecta universal, la filosofía hegeliana y el filósofo Hegel estarían siendo el vivo testimonio de la realización de la circularidad del saber y de la llegada al «término infranqueable de la historia» que esa realización implicaría. Pero, al menos hasta el año 1962, año en que, en la segunda edición de su seminario, Kojève da la razón a un Hegel para quien la Historia se habría efectivamente acabado en 1806 con la batalla de Jena, nuestro autor no oculta su escepticismo acerca de la realidad del sabio. Y es que a Kojève parece costarle creer que la *begriffene Geschichte* o historia de la filosofía hegeliana sea efectivamente capaz de realizar en el mundo, por el exclusivo medio de una lógica ideal o «evolución filosófica»⁵⁷⁴ o del «devenir sabio»⁵⁷⁵ o «das wissende Werden»⁵⁷⁶ en ilimitada expansión, la coincidencia entre autoconciencia y conciencia exterior llamada a poner un final a la historia. Y no es que nuestro autor dude del incuestionable mérito de Hegel al haber habilitado idealmente la realización de una tal coincidencia, pero sí que lo estaría haciendo respecto de los méritos de su filosofía⁵⁷⁷ en lo que concierne a la inserción real del concepto en el ser, así como a la transformación de éste en espíritu absoluto mediante la abolición no ya de un objeto particular mediante la acción histórica del hombre, sino de la objetividad misma «como tal»⁵⁷⁸ mediante la ciencia del sabio.

Kojève no tiene reparos en conceder que sin historia comprendida o *begriffene Geschichte* hegeliana, vale decir, filosofía, sería imposible que se diera historia real y que la toma de conciencia por parte del filósofo de las transformaciones que se producen en el mundo sería condición necesaria para que pueda darse cualquier cambio futuro, este cambio además revistiendo para nuestro autor un indudable carácter revolucionario por estar implicando la negación de lo socialmente dado y porque, al cabo, «la historia no es sino una revolución permanente»⁵⁷⁹. Pero, siendo esto así, nada estaría asegurando que la existencia filosófica sea algo que pueda darse por hecho, no en vano el propio saber hegeliano la habría dejado inexplicada⁵⁸⁰, ni tampoco que a las existencias no filosóficas quepa por definición despojarlas de su carácter humano⁵⁸¹, de tal forma que pudiera prescindirse de ellas en el camino hacia el reconocimiento universal por todos que sería consustancial al tipo ideal único de sabio hegeliano y, con ese reconocimiento, al final de la historia. Imbuido de este escepticismo, a Kojève no le habría quedado sino instar a los asistentes a su seminario sobre Hegel a que se vieran a sí mismos como el filósofo esperado capaz, en un momento dado, de hacer de la historia comprendida hegeliana o filosofía, una historia real susceptible de alcanzar a todos en lugar de limitarse al gremio⁵⁸² de los ya convencidos, no olvidándose de recordarles que, de embarcarse en semejante empresa, harían bien en tener presente que fue la conciencia exterior napoleónica la que hizo posible, con su realización del Estado perfecto, que una autoconciencia como la hegeliana emergiera presta a sintetizarse con la primera.⁵⁸³

⁵⁷³ *Ibid.*, 279.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, 435.

⁵⁷⁵ *Ibid.*

⁵⁷⁶ *Ibid.*

⁵⁷⁷ *Ibid.*, 400.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, 328.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, 404.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, 400.

⁵⁸¹ *Ibid.*

⁵⁸² *Ibid.*, 404.

⁵⁸³ *Ibid.*

A esa historia comprendida o historia de la filosofía, de la que la autoconciencia hegeliana no habría llegado nunca completamente a salir, la habrían conformado una sucesión de sistemas metafísicos a los que Kojève se refiere como tentativas «necesariamente abortadas de realizar una totalidad de pensamiento antes de haber realizado la totalidad de la existencia»⁵⁸⁴. Subrayamos lo de «antes de haber realizado la totalidad de la existencia» porque el propio Kojève afirma que «en consecuencia, no hay Ontología (o «Logik») sin antropología o fenomenología de antemano que revele el Hombre y la Historia»⁵⁸⁵, la totalidad objetiva del ser no pudiéndose convertir en sujeto y revelarse a sí misma, sino a condición de hacerlo bajo la forma de un mundo temporal histórico que implique al hombre actuando. Y lo cierto es que, excluyendo como para Kojève el sistema hegeliano estaría excluyendo, cualquier atisbo de transcendencia, el espíritu del que en ese sistema estaría hablándose no podría ser otro que ese mismo mundo temporal histórico. Ahora bien, Hegel habría puesto como finalidad de ese mundo la sabiduría, esto es la producción a cargo del sabio de la ciencia, vale decir, la satisfacción perfecta que al hombre le procuraría alcanzar una sabiduría de sí mismo que estaría implicando la de la totalidad o viceversa. Y es que para el Hegel de Kojève el mundo histórico en tanto espíritu en devenir, esto es, las acciones humanas y la naturaleza que estás negarían, no estaría siendo, lo hemos visto, sino una especie de instrumento al servicio de la consecución de una sabiduría discursiva. Hemos visto ya, por lo demás, cómo a ese saber lo hacía pasar Kojève por la separación de la esencia del objeto de la existencia empírica de éste en el mundo y por la colocación de aquella en la existencia no menos empírica y no menos mundana de las palabras-concepto que el hombre articularía, enunciaría y compartiría en el mundo. Y también hemos visto cómo ese saber hecho de palabras-concepto implicaba la muerte o finitud del objeto que se quería conocer, o lo que es lo mismo, que ese objeto «cayera» en el pasado para volverse histórico. El saber discursivo humano estaría siendo pues, un saber al que estarían conformando, sí, palabras, pero palabras - recuerdos, dado que únicamente lo real pasado podía ser interiorizado como concepto y, de resultas de ello, conocido.⁵⁸⁶ Y este proceso que sería aplicable a los objetos del mundo empírico, lo sería en igual medida a la totalidad del ser espacio-temporal, esa totalidad sólo pudiendo ser comprendida como concepto en tanto en cuanto la misma desaparezca en el pasado.⁵⁸⁷ Ahora bien, la premisa hegeliana de que no habría historia sin saber estaría igualmente implicando que sin saber sería del todo punto imposible que se diera progreso, este progreso⁵⁸⁸ sólo pudiendo venir dado por la toma de conciencia filosófica que tendría lugar entre acción y acción. Es lo que Kojève llama en Hegel «dialéctica de la acción y del saber»⁵⁸⁹, una dialéctica que se correspondería con el propio tiempo como devenir no-idéntico, vale decir, el tiempo humano, histórico o abstracto, un tiempo que presupondría, a la vez, la oposición sujeto-objeto, esto es, el error -incluyendo este error: la religión, la ciencia en sentido vulgar, la filosofía aún no vuelta Ciencia y el hombre mismo- y la progresiva supresión de ese error hasta desembocar en la verdad que conllevaría la identidad final de los dos términos –concepto y objeto– de la oposición. Hegel, pues, de acuerdo a Kojève, habría asignado al tiempo histórico, a la historia, vaya, una función cognitiva, cumplida la cual, ese tiempo se habría quedado sin función. Procedería entonces que al tiempo se lo suprimiera como tal –y con él, al hombre y la historia y que ese tiempo fuera sustituido por lo que no habría sido sino su resultado, a saber: la eternidad. Esa eternidad

⁵⁸⁴ *Ibid*, 406.

⁵⁸⁵ *Ibid*, 409.

⁵⁸⁶ Kojève, *Introduction*, 438.

⁵⁸⁷ *Ibid*.

⁵⁸⁸ *Ibid*, 439.

⁵⁸⁹ *Ibid*, 440.

en tanto recuerdo omnicomprendivo del movimiento histórico del concepto⁵⁹⁰ estaría contenida en un libro que, desprendido del sabio que lo habría escrito, estaría haciendo las veces de nuevo soporte del concepto en su movimiento discursivo no histórico sobre sí mismo o ciencia. Antes, no obstante, de que el referido recuerdo omnicomprendivo pudiera abarcar la totalidad de la historia del hombre, se habrían dado toda una serie de recuerdos parciales de mundos históricos que habrían existido un día y cuya serie acabada habría sido registrada por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*. Estos recuerdos -necesariamente incompletos, pues a ellos habrían venido a sumarse otros, dado que el tiempo no habría acabado aún- habrían sido objeto de un doble tratamiento fenomenológico a cargo del pensador alemán. En una primera instancia, instancia que Kojève califica de «ingenua»⁵⁹¹, ese tratamiento habría corrido a cuenta de una ciencia histórica que, a modo de Historia Universal, se habría encargado de contar lo real sucedido⁵⁹². En una segunda instancia, un tratamiento antropológico habría reconstruido en sus rasgos humanos esenciales el sentido de esa Historia, tratamiento éste último al que Hegel habría consagrado el grueso de su esfuerzo fenomenológico deduciendo la Historia universal toda del deseo de reconocimiento⁵⁹³. El círculo en el que Hegel habría insertado en forma cíclica y concatenada ese sistema de saber compuesto de historia y antropología de forma que a éste le fuera dado realizarse en la forma eterna del concepto «ser» habría respondido a un patrón conforme al cual, según Kojève, la ontología de la «Wissenschaft der Logik» estaría presuponiendo la antropología de la *Fenomenología* y esta antropología junto con su reconstrucción de la historia a partir del deseo de reconocimiento, la previa conclusión del círculo de la historia real o «ingenua», así como el recuento en forma de Historia Universal de todo lo realmente sucedido.⁵⁹⁴

Pues bien, de acuerdo a la hipótesis de trabajo de este estudio, Alexandre Kojève, habría trabajado durante 23 años de su vida al servicio del Estado francés, entre otras cosas, para hacer que la historia de la filosofía o *begriffene Geschichte* hegeliana se convirtiera en la historia real ingenua de la que hablábamos arriba y para que el recuento universal de esa historia- recuento en el que, en buena medida, habría consistido su obra- pudiera contribuir a acercar a aquella a un final que nuestro autor habría juzgado deseable por cuanto ese final estaría conformando el sustrato de un sistema de saber eternamente estable, vale decir, verdadero.

⁵⁹⁰ *Ibid*, 440.

⁵⁹¹ *Ibid*, 441.

⁵⁹² *Ibid*.

⁵⁹³ *Ibid*.

⁵⁹⁴ *Ibid*, 442.

CAPÍTULO III: RAZÓN PEDAGÓGICA: LA PROPAGANDA (O EL INTELLECTUAL)

1.- Contexto 1942-1943

Y así, de los desarrollos ontológicos del concepto desprendido ya del soporte empírico del ser humano en ese tiempo incierto en cuyo umbral Kojève sitúa al sabio antes de que éste también desaparezca y sobrevenga la eternidad del libro, o mejor de «El Libro» («entendido como La Biblia»⁵⁹⁵), cuyas páginas integrarán la historia toda del hombre, esta investigación doctoral regresa al tiempo histórico del Kojève de carne y hueso, más en concreto, a la época en que éste se instala en la localidad francesa de Gramat tras pasar a la «Francia libre». Por recordar las particulares circunstancias que habrían rodeado a la persona de Kojève por estas fechas, según Raymond Nart, antiguo alto funcionario de la Dirección de Seguridad del Territorio (francés) en la división soviética de la misma, nuestro autor se habría inscrito en el partido comunista francés en 1939.⁵⁹⁶ Esta militancia, junto a su colaboración con los servicios secretos soviéticos desde 1940⁵⁹⁷, no habrían impedido, sin embargo, que, como también hemos tenido ocasión de ver, Kojève intercediera exitosamente a finales de 1941 o principios de 1942 ante las autoridades del gobierno de Vichy con el fin de evitar que, quien iba a convertirse en su compañera sentimental de por vida, Nina Ivanoff, fuera internada en el campo de concentración de Gurs por haber tratado de pasar clandestinamente desde la Francia ocupada por los nazis a la llamada «zona libre» bajo el control del gobierno encabezado por el mariscal Petain. El interlocutor de Kojève en ese gobierno debió de ser Henri Moysset, historiador católico, especialista en Proudhon, preceptor del almirante Darlan⁵⁹⁸ y ministro de Estado del gobierno de Vichy entre el 11 de agosto de 1941 y el 18 de abril de 1942. Su relación con Moysset seguramente se la debiera nuestro autor a su amistad con el también filósofo Éric Weil, a cuya familia el ministro había ayudado y protegido mientras Weil estuvo preso de 1940 a 1945 en un campo de prisioneros de guerra en Alemania. Por aquel tiempo Kojève se habría carteadado con relativa frecuencia tanto con los familiares de Weil, a los que también habría visitado personalmente en varias ocasiones, como con Moysset, a quien habría llegado a enviar, «para su discusión»⁵⁹⁹ las primeras páginas de su «Esbozo de una Fenomenología del Derecho». Nos consta, además, que el nueve de julio de mil novecientos cuarenta y dos, Moysset le envía una carta a Kojève desde la propia Vichy en la que le expresa su deseo de citarse con él para hablar sobre

⁵⁹⁵ Kojève, *Introduction*, 411.

⁵⁹⁶ Nart, *Kojevnikov*, 221.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, 224.

⁵⁹⁸ El almirante François Darlan fue vice-presidente del consejo nacional de Vichy desde febrero de 1941 hasta su dimisión en abril de 1942 y designado oficialmente sucesor del mariscal Petain. Kojève se refiere a él en su «La Noción de la Autoridad» como soporte alternativo de la autoridad tipo «Amo», es decir, militar, que Petain no habría estado en condiciones de representar dada su avanzada edad.

⁵⁹⁹ «Biographie d'Eric Weil», Gilbert Kirscher, Université de Lille 3, acceso en diciembre de 2019 <https://eric-weil-recherche.univ-lille3.fr/biographieEW.html>

el libro «La Noción de la Autoridad» que nuestro autor le habría asimismo mandado con anterioridad. Las relaciones entre Moysset y Kojève habrían sido, pues, lo suficientemente estrechas como para que, gracias a la intercesión del primero, Nina Ivanoff, arrestada el 13 de noviembre de 1941, fuera puesta finalmente en libertad por la policía de Petain. Por otra parte, y en lo que concierne a la posición general del pensador ruso francés en relación al gobierno de Vichy los mismos archivos de la división soviética a los que arriba nos referíamos habrían consignado lacónicamente, «una actitud correcta de Kojève respecto del gobierno de Vichy»⁶⁰⁰.

2.- Programa, pensamiento y propaganda; Estado perfecto y justicia concomitante

Habría sido, pues, en estas «ajetreadas» circunstancias, en las que Kojève se habría consagrado entre 1942 y 1943 a la redacción de lo que en esta tesis nos proponemos considerar como la explicitación de una voluntad concreta bajo la forma de una «idea política» o, si se quiere, bajo la de un «programa político constructivo y definido» de lo que en su seminario sobre Hegel nuestro autor habría formulado como intención abstracta de transformar la historia de la filosofía o «begriffene Geschichte» hegeliana en una historia universal acabada que pudiese ser contada, comprendida y elevada a categoría de libro ontológico o, dicho más brevemente, su intención o proyecto de realizar el Estado Universal y Homogéneo. Este enfoque interpretativo⁶⁰¹ supone considerar el conjunto que formarían tanto el largo ensayo «Esbozo de una Fenomenología del derecho» que Kojève escribe en 1943 como el más breve «La Noción de la Autoridad» de 1942, —obras ambas, según lo dicho, redactadas, en interlocución, al menos parcial, con el citado Henri Moysset—, como una suerte de guía de acción en la que la razón práctica kojéviana se habría inspirado para acometer su intención o proyecto de realizar del referido Estado Universal y Homogéneo desde la alta administración francesa una vez concluida la guerra. Entroncamos, pues, aquí, con la hipótesis de trabajo de este estudio, de acuerdo a la cual Kojève habría pensado erigirse en el «filósofo esperado» encargado de impulsar en la medida de sus fuerzas —que como se verá, no habrían sido pocas— la historia hasta su «término infranqueable» valiéndose de su participación en el aparato de Estado francés. Nos hacemos eco en este sentido de la afirmación de uno de los biógrafos de Kojève, Dominique Auffret, quien acerca del «Esbozo de una fenomenología del derecho» sostiene que «este libro esencial escrito en Grammat en 1943»⁶⁰² habría inspirado ampliamente «el pensamiento político de Kojève y su acción entre 1945 y 1968»⁶⁰³ añadiendo además Auffret que la citada se habría tratado de «una obra «teórica», en ciertos aspectos, «última», incluso definitiva en su pensamiento total»⁶⁰⁴. En función de esto y según nuestra hipótesis, Kojève habría elaborado con la redacción entre 1942 y 1943 de «La Noción de la Autoridad» y de «Esbozo de una fenomenología del derecho» respectivamente un corpus jurídico- político del que su razón práctica se habría servido con posterioridad como brújula de acción. Dicho corpus lo habría levantado nuestro autor sobre la base de la dialéctica que habría existido entre el concepto schmittiano de lo político y un concepto jurídico de justicia que habría estado en estrecha conexión⁶⁰⁵ con el de autoridad política que habría desarrollado en su «La Noción

⁶⁰⁰ Nart, *Kojevnikov*, 221.

⁶⁰¹ Véanse pp. 21-22 de esta tesis.

⁶⁰² Auffret, *La Philosophie, l'État*, 11.

⁶⁰³ *Ibid*, 280.

⁶⁰⁴ *Ibid*.

⁶⁰⁵ De esa estrecha conexión pudiendo ser un claro ejemplo la cita siguiente: «El derecho «justo» es un derecho fundado sobre la autoridad, y un derecho deja de ser justo, se vuelve injusto, tan pronto pierde la autoridad.» Kojève, *Esquisse*, 175.

de La Autoridad». Referida a la dialéctica socio-histórica amo-esclavo formulada en su seminario sobre Hegel antes de la guerra, Kojève se habría dedicado en plena contienda bélica a construir una nueva dialéctica, que, autónoma respecto a la primera y sobredeterminándola, le habría servido para explicitar aquella de intención que era en voluntad⁶⁰⁶. Explicitada en clave de voluntad, esta nueva dialéctica entre lo político y lo jurídico le habría servido a nuestro autor, conforme a lo apuntado, para orientar la inserción de los actos de su razón práctica en el mundo real de la historia tras el fin de la guerra. La interpretación en clave de explicitación de una voluntad –o, si se quiere, en clave de formulación de un «programa político constructivo y definido», de la dialéctica que, a juicio de Kojève, se habría dado entre lo político y lo jurídico– que aquí proponemos, no puede, sin embargo, prescindir de un aspecto que estaría recorriendo en filigrana la obra toda de nuestro autor y que estaría obligando a que dicha obra tenga que ser leída, por momentos, entre líneas, o si se quiere, como él propio Kojève llegará a afirmar acerca del contenido de una conferencia que impartió invitado por el propio Carl Schmitt, «con alfileres»⁶⁰⁷. Nos estamos refiriendo a lo que nuestro autor llama unas veces «propaganda demagógica»⁶⁰⁸ y otras «pedagogía filosófica»⁶⁰⁹ o simplemente «pedagogía» o «demagogia», nociones todas estas, que además se presentarían entreveradas con la antes citada de autoridad política. Al aspecto pedagógico o propagandístico en la obra de Kojève habría que entenderlo, en este sentido, como cumpliendo una doble función: la función, primero, de posibilitar una propagación o difusión de la filosofía lo más universal posible, o lo que es lo mismo, la de hacer posible una expansión al mayor número posible de personas –y en último término a todas– de la autoconciencia antropológica o Begriffsgestalt de la que hablábamos más arriba⁶¹⁰ al mayor número posible de personas –y en último término a todas– y, segundo, la función de permitir, conforme al método atribuible a Hegel «de la verificación histórica»⁶¹¹, que la difusión de un concepto así universalizado se inserte en el ser en la forma de progresos reales y efectivos en la dirección de la perfecta coincidencia entre concepto y objeto, o lo que es lo mismo, en la dirección de la verdad y de la condición socio-histórica para que ésta pueda producirse, a saber: la emergencia al final de la Historia del Estado perfecto, por definición, el único Estado cuyo derecho sería justo, por no decir, que la justicia de ese Estado estaría implicando que antes que Estado, ese Estado fuese derecho, vale decir, juez. Sin ese aspecto propagandístico o si se quiere demagógico o pedagógico, una razón meramente teórica y, en tanto tal, ajena, por principio, al «testimonio de las ciudades»⁶¹² tendería no solo a hacer que el poder político, en el caso de que éste optara por seguir los consejos de dicha razón teórica, perdiera la autoridad política gracias a la cual le habría sido dado mantenerse, volviéndose, en consecuencia, injusto, sino a obstruir el progreso efectivo real que sería necesario que se diese para que el Estado perfecto y su justicia concomitante pudieran realizarse de facto.

⁶⁰⁶ Del mismo modo que más arriba nos apoyábamos en la definición que de «intención» daba la DRAE nos apoyamos aquí en una de las que del término «voluntad» da ese mismo diccionario, a saber: «acto con que la potencia volitiva admite o rehúye una cosa, queriéndola, o aborreciéndola y repugnándola»

⁶⁰⁷ Kojève, Alexandre. «Colonialism from a European perspective». *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001. vol. 29. n° 1, 122. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator/> ; Kojève, *Colonialism*; Kojève, Alexandre. «Du Colonialisme au Capitalisme Donnant». *Commentaire*, 1999, vol. 22, no 87, 561.

⁶⁰⁸ Kojève, *La Notion*, 184.

⁶⁰⁹ Kojève, *Tyrannie*, 258, 259.

⁶¹⁰ Véase p. 175 de esta tesis.

⁶¹¹ Kojève, *Tyrannie*, 256, 265.

⁶¹² Kojève, *L'Empereur*, 17.

Antes, pues, de entrar a analizar la razón jurídica kojéviana como la citada «fuente de inspiración» del pensamiento político y acción kojevianos entre 1945 y 1968, el presente capítulo va a proponerse dos cosas, a saber: de un lado, hacer un recorrido por los conceptos fundamentales que estarían armando la propuesta kojéviana de concretización política efectiva del ideal, y de otro, hacerlo poniendo de relieve la función que Kojève estaría asignando en dicha concretización al elemento «propaganda», o, si se quiere, al elemento demagógico o pedagógico.

3.- Concretización del ideal y función de la propaganda

i.- Eficacia y viabilidad del ideal

No creemos estar diciendo nada nuevo a estas alturas de esta tesis si afirmamos que Kojève concede una importancia crucial en su obra a la eficacia de la acción humana como medio para la realización exitosa del ideal, o lo que es lo mismo, para lograr la transformación del deseo del deseo- que en sí mismo no sería nada y del que el concepto surgiría- en realidad empírica del y en el mundo. Nada más lógico, pues, que a los calificativos «eficaz» y «viable»⁶¹³ termine nuestro autor por emparejarlos con lo «sano» de un determinado ideal y que lo «sano»⁶¹⁴ de éste sea hecho equivaler con su carácter anti-utópico y realista, vale decir, susceptible de «realizarse en el ser»⁶¹⁵ por oposición al fracaso de lo inviable en que acostumbrarían a desembocar los extravíos meramente verbales.

ii.- Explicitación del ideal y llamamiento a la acción. Cuatro citas en apoyo de la hipótesis de trabajo de este estudio

El ideal de aspiración a la realización del Estado perfecto en el mundo cabe encontrarlo explícitamente formulado por Kojève en al menos cuatro citas a lo largo de su vida y obra, citas estas, algunas de las cuales ya se han traído a colación en esta tesis, pero que a continuación optamos por reunir con vistas a incidir en su común condición de llamamiento a la acción para la realización del Estado perfecto:

a.- La primera cita corresponde a la segunda conferencia de su seminario sobre Hegel y en ella Kojève dice lo siguiente:

Ahora bien, lo que no es no es un error ni una verdad, es una idea, o si se prefiere un ideal. Esta idea no podrá transformarse en verdad más que a través de la acción negadora, que, negando el mundo que no corresponde a la idea, creará por esta misma destrucción, el mundo conforme al ideal. Dicho de otra forma, la antropología de la «Fenomenología del Espíritu» no puede ser aceptada más que bajo la condición, por más que sepamos que el hombre perfecto (el Sabio) no ha sido aún realizado, de querer actuar con vistas a la realización del Estado hegeliano indispensable para la existencia de este hombre-actuar, o por lo menos aceptar y justificar una acción semejante si alguien la lleva a cabo en alguna parte.⁶¹⁶

b.- La segunda cita, fechada en noviembre de 1936, es decir en pleno contexto de sus lecturas sobre Hegel, se encuentra en la correspondencia de Kojève con su amigo, el filósofo Leo Strauss:

[...] pero la comprensión de uno mismo (y, por ello, la satisfacción completa) sólo puede alcanzarse en el Estado ideal (igual que con Platón). Este Estado ideal sólo puede ser actualizado por medio de la Historia y al final de la Historia. Puesto que es la «realidad del reino de los cielos». Es decir, como el

⁶¹³ Kojève, *Introduction*, 41, 56, 66, 67, 150.

⁶¹⁴ Kojève, *L'Empereur*, 17.

⁶¹⁵ Kojève, *Introduction*, 150.

⁶¹⁶ *Ibid*, 290-291.

Estado de la antigüedad, se trata de un Estado de este mundo, pero que en este mundo actualiza el más allá cristiano. Por ello el Estado presupone no solamente conocimiento sino también acción (¡voluntad!).⁶¹⁷

c.- La tercera cita se encuentra en su libro «Kant» de 1952 y en ella el llamamiento a la acción para la realización del Estado perfecto aparece reformulado por Kojève al modo de un imperativo kantiano:

Gobierna el Estado universal y homogéneo de manera a que se mantenga idéntico a sí mismo, o al menos no obres de manera a perturbarlo cuando ese Estado exista empíricamente. Y cuando no exista aún o no en todas partes (sino solamente en alguna, es decir, como germen) obra de manera a acelerar su venida o, al menos, de manera a no obstaculizar, es decir, retardar en la duración o limitar en la extensión, su acceso a la existencia empírica.⁶¹⁸

d.- La cuarta cita, por último, puede ser encontrada igualmente en su correspondencia con Strauss, en concreto en una carta fechada el 29 de noviembre de 1953:

Pero si, con Hegel, uno asume que, en algún momento, se vuelve al comienzo (deduciendo lo que se dice del mero hecho de que se habla), entonces desde luego que existe una «ética» que prescribe que uno haga todo lo que lleva a ese final (la sabiduría), y que condena todo lo que impide hacerlo—también dentro del ámbito político en dirección del Estado universal y homogéneo.⁶¹⁹

iii.- Idea política o programa político constructivo y definido

Lo que en su escrito «La Noción de la Autoridad», característicamente mueve a Kojève a dar su definición de programa político es la constatación de que la revolución nacional del mariscal Petain corría el riesgo de fracasar justamente por carecer de uno⁶²⁰. Y es que un programa político «constructivo definido»⁶²¹ estaría representando, a ojos de nuestro autor, aquello que permite que un ideal político pase de su condición de mero ideal a la de idea política. A la idea política kojéviana, de hecho, no es fácil distinguirla del «programa político constructivo y definido», pues de ella Kojève nos dice que no es sino el mismo ideal pero ya en vías de realización, «una idea concreta y constructiva que, engendrando la acción, transforma lo dado en función del ideal, este último transformándose no menos que lo dado como consecuencia de su realización»⁶²². Requisito indispensable para que cualquier Ideal y, por lo tanto, también el ideal kojéviano del Estado perfecto, se transforme en idea política es que las condiciones políticas que en cada ocasión histórica se presentan como dadas y como conservándose en la identidad consigo mismas, sean, en un primer momento, cuestionadas o, si se quiere, negadas verbalmente y, en un segundo momento, sustituidas por una nueva realidad y autoridad políticas. Un cambio revolucionario no consiste sino en esa negación y en esa sustitución. Lo dado entendido como esencialmente opuesto al ideal, lo real como lo que a ese ideal se le resiste, serían los términos dicotómicos de una antítesis en la que, a modo de palanca revolucionaria, la idea política habría de introducirse si lo que se quiere es que el ideal en cuestión se realice en el mundo, o lo que es lo mismo, si lo que se quiere es que se produzca una síntesis verdadera entre lo real y el referido ideal.

⁶¹⁷ Strauss, *Tyranny*, 217-314.

⁶¹⁸ Kojève, *Kant*, 77.

⁶¹⁹ Leo Strauss, *Tyranny*, 217-314.

⁶²⁰ Kojève, *La Notion*, 193, 194.

⁶²¹ *Ibid*, 194.

⁶²² Véase p. 82 de esta tesis.

iv.- Los conceptos kojevianos de cambio revolucionario y propaganda

Dada la importancia que el cambio revolucionario posee en el horizonte potencial de la creación del Estado perfecto kojéviano, no puede entenderse el concepto de idea política o programa político constructivo y definido descrito en el epígrafe anterior si lo separamos de los conceptos de revolución y propaganda que serían indispensables para la realización de dicho Estado.

a.- El cambio revolucionario

Al primero de estos conceptos, esto es, al de revolución, sería necesario entenderlo en Kojève no como ligado a un movimiento revolucionario concreto, sino como un concepto teórico-instrumental capaz de adaptarse a las más diferentes ideologías y circunstancias o, siendo quizás más precisos, como negatividad. Y así, revolución en sentido kojeviano no vendría a ser sino todo lo que hace posible que las formas políticas no se escleroticen en la identidad consigo mismas, vale decir, lo que hace posible que la historia se abra al progreso y lo que llevaría a que ese progreso culmine eventualmente en el Estado perfecto⁶²³. Al concepto de revolución kojeviano cabe relacionarlo, en más de un aspecto, con la interpretación de cambio dialéctico que de la lectura de Hegel extrae nuestro autor. En efecto, lo que, a juicio de Kojève, permitiría distinguir entre cambios propiamente humanos y los propios de los animales, sería justamente el carácter dialéctico que estarían presentando los primeros. Y es que al carácter dialéctico de los cambios propiamente humanos lo estaría determinando la libertad del hombre. Esta libertad humana consistiría en la negación que con cada acto el hombre estaría realizando de las posibilidades que ya ha realizado y que en tanto realizadas ya formarían parte de su ser dado. Si el término «cambio» Kojève lo reserva para referirse a ese carácter esencialmente libre, esto es, negador, que poseerían los cambios propiamente humanos, a los cambios que se producen en la positividad de la naturaleza y del reino animal nuestro autor los llama mutaciones⁶²⁴, mutaciones que nada tendrían que ver con la citada noción humana de cambio. Al no jugar en esas mutaciones la libertad humana ningún papel, la extinción de una especie animal o natural tan solo estaría implicando el reemplazo de la que se extingue por una nueva que tendría que partir de cero al no existir un legado biológico que a la nueva especie pueda serle transmitida desde la extinguida. La muerte del individuo de cada especie, por su parte, estaría conduciendo a la sustitución de éste por otro que le es idéntico y que, habida cuenta de que ese legado no se alteraría en lo más mínimo, vendría a recomenzar el itinerario evolutivo a partir del mismo punto de partida que su predecesor. Frente a la mutación animal o natural descrita en estos términos, al cambio humano lo definiría el hecho de producirse sobre la marcha, relevándose, por así decirlo, los miembros de la especie humana un testigo que estaría hecho de la memoria de sus actos y propiciando con ello que, negando esos actos, pero conservándolos en su memoria, sus sucesores sigan realizando posibilidades que hasta su llegada se habían demostrado inéditas e incompatibles –de ahí su carácter inédito, es decir, su novedad– por principio, con las posibilidades ya realizadas.⁶²⁵ A nivel individual, esos cambios humanos estarían implicando además, en cierto sentido, la desaparición- o muerte, si se quiere- del ser dado aquí y ahora del hombre que los ha llevado a cabo y la conversión de éste en otro distinto del que hasta entonces era, sin que, al mismo tiempo, esto interfiera para nada con el mantenimiento de la identidad consigo mismo de ese hombre en tanto sujeto histórico, o si se quiere, espíritu operador de cambios. Esta lectura kojeviana del cambio humano como una especie de

⁶²³ Kojève, *Introduction*, 131, 404.

⁶²⁴ Kojève, *Introduction*, 504; Kojève, *Esquisse*, 179.

⁶²⁵ Kojève, *Introduction*, 520.

revolución dialéctica en marcha en la que no cabe vuelta atrás («l’histoire ne rebrousse pas chemin»)⁶²⁶ ni tampoco un recommienzo a partir de la identidad del principio, implica, como se ve, entender esos cambios como negaciones dialécticas, negaciones que, gracias a que estarían conservando lo dado que ha sido negado, producirían realidades esencialmente nuevas, esto es, diferentes y distintas a cuánto se habría dado antes. Este modo dialéctico de proceder sería, además, igual de aplicable —y de ahí la capacidad de adaptación de la que hablábamos arriba— a escala de una vida individual humana, que a la de una sociedad entera y a los relevos generacionales que en el seno de ésta se producirían. Lo que en la concepción kojéviana de cambio humano dialéctico o revolucionario estará, en definitiva, en juego, será que la inercia inmóvil de lo dado e idéntico a sí mismo, esto es, la inercia inmóvil del ser, no venga a frustrar la vía de realización en que toda idea política, vale decir, específicamente humana, revolucionaria o dialéctica, tiene necesariamente que encontrarse si lo que se quiere es llegar a la realización del Estado perfecto, Estado que coincidiría con lo real mismo que a la idea política le habría servido como punto de partida, pero completado por todas las diferencias, por todos los «ser-otro»⁶²⁷, en los que los hombres se habrían políticamente objetivado a lo largo de la historia. Y ese carácter revolucionario y dialéctico del cambio histórico humano lo estaría poseyendo para Kojève en igual medida fenómenos como el trabajo o el derecho, que fenómenos como la lucha revolucionaria o la guillotina, si bien estaría correspondiendo a estos dos últimos la tarea de objetivar en el mundo con su rúbrica sangrienta los cambios, que, limitados las más de las veces a un carácter meramente formal, pudieran haberse originado en el campo del trabajo o del derecho.

b.- La propaganda

Lo hemos dicho más arriba, el concepto de propaganda es en Kojève un concepto relevante que se presenta indisociablemente unido a las nociones de cambio revolucionario y de idea política o programa político constructivo definido, esto es, indisociablemente unido a la concretización en el mundo de la idea-ideal y a lo que en esta tesis presentamos como la articulación de la voluntad del realizar el Estado universal y homogéneo. Consideramos, por lo tanto, que una interpretación rigurosa de la obra de nuestro autor pasa necesariamente por tomarse en serio la dimensión propagandística de la misma. Nos disponemos, por ello, a continuación, a hacer un breve recorrido analítico tras la pista del elemento «propaganda» o, si se quiere, «demagógico» o «pedagógico» en la obra kojéviana.

i. Tran Duc Thao⁶²⁸

El punto de referencia de este recorrido lo constituyen unas manifestaciones del propio Kojève. En carta del siete de octubre de 1948 al filósofo Tran Duc Thao nuestro autor confiesa a éste lo siguiente «Por otra parte, mi curso (*se entiende, el seminario sobre Hegel de 1933 a 1939*) era esencialmente una obra de propaganda destinada a impactar a los espíritus. A ello se debe que haya conscientemente reforzado el papel de la dialéctica del amo y del esclavo...».⁶²⁹ Conforme a lo arriba anunciado, en esta tesis hemos optado por tomarnos en serio esta afirmación de Kojève del año 1948, quiere decirse que hemos optado por tomarnos en serio la posibilidad que los escritos kojevianos puedan ser leídos en un registro

⁶²⁶ *Ibid.*

⁶²⁷ *Ibid.*, 530-531.

⁶²⁸ Filósofo marxista vietnamita (1917-1993) especialista en Husserl e implicado en la lucha de independencia de su país. (Fuente: «Qui est Tran- Duc-Thao? Vit et œuvre d’un philosophe vietnamien», Alexandre Féron, *Contretemps revue de critique communiste*, 5 de febrero de 2014, <https://www.contretemps.eu/qui-est-tran-duc-thao-vie-et-oeuvre-dun-philosophe-vietnamien>).

⁶²⁹ Auffret, *La Philosophie, L’Etat*, 249.

propagandístico que obligaría al lector las más de las veces a coger con alfileres- «cum grano salis»⁶³⁰- lo que en ellos se dice. En este sentido, desde por lo menos los años 30 en que imparte su seminario sobre Hegel hasta la primera mitad de los años 60 en que nuestro autor publica «El emperador Juliano y el arte de la escritura», vemos aparecer en su obra a modo de hilo conductor reflexivo toda una serie de consideraciones que estarían girando en torno a cuestiones que cabría adscribir al referido registro demagógico- pedagógico o propagandístico que comentamos. Nos disponemos, pues, a continuación, a efectuar un breve rastreo de ese hilo por considerar que ello puede ayudarnos a descifrar y esclarecer la función y alcance del concepto de propaganda en Kojève, a la vez que a averiguar hasta qué punto dicha función y alcance pueden ser subordinados a la consecución del único objetivo que para nuestro autor sería filosóficamente serio, a saber: que la historia alcance su «término verdaderamente infranqueable.»

ii- El concepto kojéviano de propaganda en los años 30: el seminario

1- Matriz religiosa de la razón ilustrada

Las páginas que van de la 136 a la 141 de la «Introducción a la lectura de Hegel» ofrecen una primera aproximación reflexiva por parte de Kojève al concepto de propaganda. Esta aproximación estaría tomando como punto de partida el análisis que, siguiendo a Hegel, Kojève hace del lenguaje de los filósofos franceses de la Ilustración. Nuestro autor pone ese lenguaje en relación con el del cristianismo, esto es, con el lenguaje del descontento, de la queja, de la insatisfacción, que era característico de la conciencia desgraciada religiosa y que es, no está demás, recordarlo aquí, donde, en último término, como más arriba decíamos⁶³¹, Kojève hacía residir el origen del lenguaje específicamente humano. Y así, lenguaje de la Ilustración y lenguaje cristiano estarían compartiendo a ojos de nuestro autor una común matriz religiosa. Ahora bien, la ideología burguesa que estaría subyaciendo al primero de estos lenguajes habría introducido en esa matriz unas diferencias que se habrían demostrado cruciales a la hora de propiciar un determinado tipo de cambio revolucionario y de idea o programa políticos asociados a ese cambio. Kojève se está refiriendo al cambio revolucionario de la Revolución francesa y al progreso decisivo que dicho cambio habría supuesto de cara a posibilitar la realización en el mundo del Estado perfecto hegeliano. Veamos.

La función religiosa que el apostolado habría cumplido en la sociedad cristiana se habría transformado para nuestro autor en el marco de la sociedad burguesa secularizada del XVIII en la función laica de la propaganda. Habiendo dejado de tener que temer por su vida en la sociedad eminentemente segura en la que el hombre burgués viviría, este hombre, a diferencia de sus antepasados, no habría necesitado ya de la creencia en un más allá que le preservara contra los riesgos que se cernían sobre su existencia cotidiana. El buen burgués habría podido, en este sentido, disfrutar de su existencia sin ser mortificado por las asechanzas de un mundo transcendente. Por otra parte, como habitante antes de la ciudad, que, del campo, ese mismo burgués, habría dejado de experimentar la hostilidad de la naturaleza en sus carnes y no sentiría ya, por lo tanto, ninguna necesidad de divinizarla. El hecho, por último, que, en una sociedad, hecha, de este modo, a su medida, al burgués se le estuviera abriendo la posibilidad de verse reconocido como ciudadano, cosa que ni de lejos se le habría ofrecido al campesino en su mundo, habría contribuido no poco a que él primero tuviera una menor necesidad de imaginarse un mundo mejor en el más allá y pudiera llegar a concebir mejoras objetivas en el más acá capaces de satisfacerle. Filtrado por esta sociedad burguesa segura, urbana y ciudadana, el racionalismo cartesiano que caracterizó al

⁶³⁰ Véase p. 185 de esta tesis.

⁶³¹ Véanse pp. 130-132 de esta tesis.

siglo XVII habría cobrado un sesgo y una dimensión nuevos. El racionalismo ilustrado del XVIII va a ser, de hecho, a ojos de Kojève, el encargado de hacer, no tanto que el saber individualista cartesiano, entendido como «punto extremo del individualismo»⁶³², cambie de un contenido gnoseológico que en sí mismo no requeriría ser cambiado, culminación como era de la autoconciencia, cuanto de hacer que ese saber, por así decirlo, amplíe su público objetivo, esto es, se propague a la masa de la población, vale decir, a todos.⁶³³

2.- Propagación de las luces. Educación y saber universales. Propaganda

Y así, si uno de los rasgos por los que se habría distinguido el pensamiento cartesiano habría sido por su completa indiferencia respecto de los demás o de la sociedad en su conjunto, lo que va a distinguir al racionalismo ilustrado del XVIII será su tendencia a conferir al racionalismo que le precedió un alcance social o universal, esto es, accesible a todo el mundo en la medida de lo posible. En efecto, que el saber y la educación no fueran universales y quedaran restringidos tan solo a unos pocos será algo que los representantes de la Ilustración no verán con buenos ojos. A la actividad intelectual de esos representantes no cabrá, pues, separarla de los esfuerzos que llevarán a cabo por que esa educación y ese saber se vuelvan universales, así como tampoco, de sus desvelos para que nadie quede irremediabilmente condenado a la ignorancia. La aspiración de los filósofos ilustrados a un saber universal habría consistido, pues, para Kojève, en una especie de socialización o democratización del cartesianismo. Pues bien, lo que Kojève va a comprender bajo su concepto de propaganda va a tener que ver bastante con esta socialización y democratización ilustradas del saber que se habrían encargado de transformar a la vez que de transformar la filosofía de Descartes. No es de extrañar, en este sentido, que la introducción de la propaganda en la Historia la atribuya nuestro autor a la razón Ilustrada y que la sitúe en la Francia del siglo XVIII. En carta a su amigo el filósofo Leo Strauss del seis de abril de mil novecientos sesenta y uno Kojève afirma a este respecto lo siguiente: «Según Hegel, la PROPAGANDA en el sentido moderno no fue descubierta hasta la Ilustración. En tu opinión, fue Maquiavelo quien la descubrió. Parece que tienes razón. Pero Hegel la tiene igualmente, en el sentido de que una propaganda dirigida a las masas en el sentido moderno sólo se concibió en el siglo XVIII. Maquiavelo tiene, no obstante, también razón (al menos, conforme a tu interpretación) cuando dice que el sistema «moderno» de propaganda es específicamente cristiano»⁶³⁴. Distintivo, pues, de la razón ilustrada habría sido, para Kojève, el hecho de que ésta se habría dirigido por primera vez a las masas a una escala en la que no lo había hecho nunca en la historia antes y que lo habría hecho con el objetivo de educarlas, esto es, con el objetivo pedagógico de suprimir su ignorancia. Los filósofos de la Ilustración habrían sido, pues, a ojos de nuestro autor, los responsables de haber puesto en marcha una maquinaria pedagógica dirigida a unas masas a las que se estaría queriendo ilustrar en la negación, al menos verbal, del Antiguo Régimen absolutista y del cartesianismo cristiano que a ese régimen le habría servido de sostén racional. Frente a ese régimen y a esa su razón cristiano-cartesiana, la propaganda ilustrada estaría dando cuenta de dos aspectos del saber que habrían estado por completo ausentes en ese régimen y en esa su razón, a saber: esa propaganda estaría reflejando el aspecto social del saber y el aspecto no transcendente, vale decir, inmanente, de éste.⁶³⁵

⁶³² Kojève, *Introduction*, 135.

⁶³³ *Ibid*, 134-136.

⁶³⁴ Strauss, *Tyranny*, 217-314.

⁶³⁵ Kojève, *Introduction*, 295.

Ahora bien, que la propagación, la «Verbreitung», del saber a cargo de la propaganda moderna se hiciera a expensas del mundo de la fe, no estaría suponiendo, a juicio de Kojève, que luces de la Razón humana y fe en la razón divina, como se anticipaba en la carta de Kojève a Strauss citada más arriba, no estuvieran compartiendo una misma matriz religiosa. El cielo de la fe vuelto laico por los Ilustrados no dejaría de ser un cielo, vale decir, una huida del mundo, vale decir, algo que estaría obcecándose en una transcendencia que lo estaría alejando de cualquier mundo realmente humano. Y así, por más que la filosofía de la Ilustración fuese un más que meritorio intento a cargo del saber por dar cuenta del cuerpo social y ganar así en inmanencia, ese cuerpo social habría seguido sin ser reconocido en su integridad inmanente. A la «ruhige Ausdehnung»⁶³⁶ de la propaganda ilustrada Kojève le estaría asignado, por lo tanto, no una revelación de la realidad social, sino una especie de percutora labor de zapa, una tarea, no por verbal menos esencial de vaciado, vaciado que estaría afectando, como se ha dicho, tanto al mundo de la fe del antiguo régimen como al aspecto asocial de la razón cartesiana a ese régimen correlativo. Quizá no obedezca del todo al azar, en este sentido, que Kojève conservara entre sus pertenencias una tarjeta de visita de una asesoría fiscal y administrativa de Rio de Janeiro cuyo lema en latín y portugués respectivamente rezaba «fortiter in re sua viter in modo // agir fortemente de forma suave». En efecto, «Obrar con fuerza de manera suave» no distaría mucho del modo de obrar que nuestro autor habría atribuido a la propaganda moderna que habría visto la luz con la razón de los ilustrados, también esta razón colocando suavemente «la trinidad de lo Verdadero, lo Bello y el Bien junto al Dios cristiano»⁶³⁷, de suerte que el día menos pensado éste se ve desplazado de su trono y arrojado al suelo. Esas maneras suaves que la propaganda se gastaría las compara asimismo Kojève con las de una enfermedad de cuya propagación por todo el organismo uno se estaría dando cuenta demasiado tarde⁶³⁸. En el caso de la propaganda ilustrada ese organismo no sería otro, como se ha venido a señalar, que el cuerpo social del antiguo régimen y esa enfermedad, por su parte, la representada por una razón en trance de volverse universal en la medida en que una de sus principales aspiraciones habría consistido en propagarse al mayor número de personas. Va a ser pues a la propaganda de las luces a la que Kojève atribuirá la función de haber realizado el vaciado intelectual, o si se quiere, la negación verbal del cuerpo social del Antiguo Régimen como antesala preparatoria para su supresión de facto a cargo de la revolución francesa en tanto reedición esta última de la lucha sangrienta que dio comienzo a la historia. Sin ser el lenguaje de las Luces como tal propiamente acción ni tampoco lucha, no deja de identificar Kojève- de una manera análoga a cómo siguiendo a Hegel identificaba un componente activo en la facultad de juicio kantiana- en el verbalismo de los ilustrados, un componente activo o de acción⁶³⁹ que estaría impidiendo que a dicho verbalismo quepa despacharlo como mera charlatanería y que sería justamente lo que estaría haciendo que a ese lenguaje quepa colocarlo bajo el concepto de propaganda.

Al apostolado laico de los agitadores de las luces va a entenderlo, en definitiva, nuestro autor, como la propaganda prerrevolucionaria encargada de negar un mundo social y una religión dados que habrían dejado de corresponderse con la sociedad burguesa que en el seno de ese mundo y esa religión se habría desarrollado. Y así, antes de producirse la revolución como acontecimiento, la propaganda ilustrada habría hecho desaparecer como objeto las representaciones de lo social que se habrían dado hasta entonces. La noción de comunidad vigente hasta ese momento, vale decir, el mundo estamental del antiguo régimen,

⁶³⁶ *Ibid*, 136.

⁶³⁷ *Ibid*.

⁶³⁸ *Ibid*.

⁶³⁹ *Ibid*.

no habría muerto, dice el propio Kojève, a causa de ningún asesinato, sino que lo habría hecho por contagio, por el contagio que la propaganda ilustrada se habría encargado de diseminar, de extender, de impulsar, de propagar por todo el propio cuerpo de la sociedad. La desaparición del objeto social a manos de la propaganda se habría producido además en tres niveles que estarían correspondiéndose con tres niveles específicos de la ideología burguesa, de la que la propaganda prerrevolucionaria, por lo demás, no habría sido sino un resultado. En primer lugar, en un nivel deísta. En efecto en la doctrina del ser supremo el mundo religioso del más allá habría quedado sometido a un grado tal de sublimación, que, despojado de cualquier resto de naturaleza, ser o sustancia, ese mundo en la práctica habría sido hecho equivaler a la nada. En segundo lugar, en un nivel sensualista. Después de haber pasado por todas las experiencias del más allá, con la aparición histórica del burgués se habría producido un retorno a lo real sensible, vale decir, al hombre del placer, capaz de disfrutar en el mundo de aquí abajo y dejar de mortificarse en razón a un más allá. Y finalmente, la desaparición del orden objetivo estamental se habría producido en un nivel utilitarista por el que la concepción de la cosa sensible habría pasado a desdoblarse en, por un lado, cosa- en- sí, esto es, fin en sí misma o valor absoluto y, por otro, en cosa para-los-demás, vale decir, en medio o valor relativo. La conjunción de un relativismo por el que las cosas estarían siendo concebidas como medios para otra cosa-concepción esta, de la que nuestro autor nos dice que no sería sino la traducción laica de la categoría cristiana de servicio- con un absolutismo por el que seguiría concibiéndose a esas mismas cosas como fines en sí mismas, habría terminado por desembocar, a juicio de Kojève, en una inestabilidad social que sería intrínseca al mundo burgués y que estaría abocando a ese mundo una y otra vez al socavamiento de cualquier orden social objetivo.⁶⁴⁰

3.- Calumnia y propaganda ilustrada

Interpretada desde la óptica del concepto kojeviano de propaganda, la ideología ilustrada ofrecería el sesgo de ser una ideología que estaría volviéndose cada vez algo distinto de lo que realmente es. Quiere decirse que dicha ideología estaría volviéndose impura, vale decir, mentirosa. Y es que el elemento propagandístico consustancial a esa ideología sería justamente el responsable de impedirle ver que no estaría siendo nada distinto de aquello mismo que combate, es decir, mundo religioso y razón cristiana. La ideología ilustrada sería incapaz de hacerse consciente de la matriz cristiana de la que surge, y en virtud de esta incapacidad Kojève va a interpretar la razón ilustrada como una mentira inconsciente que estaría encargándose de revelar conscientemente la mentira cristiana, pero no así la suya. «La Ilustración», afirma Kojève, «no es consciente de su verdad, de ahí sus lugares comunes y su ridículo. Es Hegel, el que sabe que la Ilustración prepara la Revolución (la acción)»⁶⁴¹. Este elemento inconsciente de la mentira inherente a la propaganda ilustrada, por el que esta estaría revelando conscientemente la mentira cristiana habría encontrado su traducción en la calumnia. A través de la calumnia de la fe cristiana, la ideología ilustrada se habría proclamado y propagado como distinta de esa fe y por medio asimismo de la calumnia la propaganda ilustrada se habría dedicado a negar esa fe. Solo que, si calumniando, el propagandista o pedagogo ilustrado habría perseguido provocar la ruina del mundo cristiano del Antiguo Régimen, no habría sido menos cierto que, al alienarse de ese mundo a través de la mentira de su calumnia, aquel estaría, al mismo tiempo, buscando sustraerse a la ruina del mundo que él mismo trataba de provocar. Es decir, que por medio de la mentira de la calumnia el calumniador ilustrado habría creído poder situarse fuera de la sociedad cuya ruina estaba conscientemente persiguiendo, o lo que es lo mismo, ese propagandista o pedagogo se habría visto a sí mismo como siendo fundamentalmente distinto de esa

⁶⁴⁰ *Ibid*, 137-139.

⁶⁴¹ *Ibid*, 139.

sociedad y «se hace pasar por otro distinto del que es»⁶⁴². En tanto calumniador de la sociedad, pues, el propagandista de las luces se habría encontrado para Kojève simultáneamente fuera y dentro de la sociedad. La mentira de la calumnia es lo que le habría situado fuera de la misma y lo que constituiría la fortaleza de su propaganda. La duración de esa calumnia, por su parte, habría dependido de lo que el calumniador ilustrado hubiera tardado en conseguir su objetivo, a saber: la supresión del calumniado, vale decir, de la sociedad existente dada. Es decir, que en tanto crítica mentirosa y calumniadora del mundo de la fe y de la razón religiosa del antiguo régimen, la propaganda ilustrada estaría implicando de alguna manera la existencia-por más que debilitada- de ese mundo y de esa razón para existir ella misma.

4.- La calumnia posrevolucionaria

Pero con la supresión de ese mundo y de esa razón a través de la revolución y el terror revolucionarios y con la subsiguiente emergencia de una nueva sociedad —la sociedad posrevolucionaria— las cosas, a juicio de Kojève, habrían cambiado, y lo habrían hecho en el sentido de que la calumnia habría podido prescindir ya de su componente o elemento mentira o, lo que es lo mismo, de su elemento propaganda. Calumniar la sociedad posrevolucionaria no sería ya mentir, sino decir una parte de verdad sobre la misma, o lo que es lo mismo, equivaldría a revelar esa sociedad. Quiere decirse que calumniar la nueva sociedad no estaría ya implicando, como ocurría con la propaganda prerrevolucionaria respecto de la vieja sociedad, estar negando esa sociedad al tiempo que se hacía cuerpo con ella. No, lo propio de esta calumnia verdadera en la sociedad posrevolucionaria no sería la fuerza negadora que estaría teniendo una mentira propagandística. Bien al contrario, si por algo estaría caracterizándose la calumnia verdadera ello sería por lo que la misma estaría teniendo de emanación afirmativa de la verdad a partir del ser mismo de la sociedad, una especie de evidencia que estaría proviniendo de una mejor comprensión de sí misma de la sociedad en la que se vive. La calumnia verdadera en la sociedad postrevolucionaria vendría a constituirse así en simple «afirmación» y «refuerzo» de la nueva sociedad.⁶⁴³

Las lecciones en las que expone esta extraña noción de calumnia verdadera las imparte Kojève en el curso escolar 1936 -1937 dentro del marco de su seminario parisino sobre Hegel. El contexto histórico-temporal en que lo hace viene a coincidir con el comienzo de las grandes purgas realizadas por Stalin en su Rusia natal. Nos limitamos aquí a dejar abierta la cuestión acerca de las concomitancias que pudieran existir entre ese concepto de una calumnia verdadera destinada a afirmar la nueva sociedad mejorando, por así decirlo su «autocomprensión» y la Gran Purga o el Gran Terror que más o menos por aquel entonces Stalin puso en marcha con los juicios de Moscú en la antigua patria de Kojève.

Sea como fuere, y por resumir lo que el concepto de propaganda estaría implicando en los años treinta de su seminario sobre Hegel, tendríamos lo siguiente: en el contexto de la calumnia prerrevolucionaria, calumnia mentirosa, el propagandista ilustrado se habría imaginado a sí mismo como distinto de la sociedad que era objeto de sus calumnias. Así colocado, por encima, de alguna manera, de la sociedad que criticaba, ese propagandista habría buscado preservarse de la ruina a la que él mismo empujaba a esa su sociedad. A juicio de Kojève, esta alienación del publicista ilustrado no habría sido muy distinta de la alienación a la que el cristiano habría propendido respecto de la sociedad pagana en la que a este le habría tocado vivir. Solo que mientras que a la alienación del cristiano respecto de la sociedad fuente de su insatisfacción la habría dirigido la creencia de contenido positivo en un mundo trascendente divino, a la alienación del filósofo ilustrado socialmente insatisfecho lo habría hecho la crítica de contenido

⁶⁴² *Ibid*, 136, 137.

⁶⁴³ *Ibid*, 137.

negativo respecto de la noción de transcendencia de la sociedad fundamentalmente cristiana en la que vivía.⁶⁴⁴ Cabe concluir en este sentido que para el Kojève del seminario el concepto de propaganda se habría correspondido con la tarea verbal de liquidación por derribo de la estructura de lo socialmente dado. Ese concepto habría asimismo dado cuenta del proyecto ilustrado de universalización de un saber que hasta entonces habría sido exclusivo patrimonio de una determinada particularidad pensante -del «cogito» cartesiano- y del individuo aislado o grupo privilegiado de individuos que sería su portador. La misión propagadora de ese cogito a escala moderna, esto es, universal, que la propaganda de la Ilustración habría llevado inscrita en su mismo nombre, se habría encargado de constituir a dicha propaganda en su aspecto de pedagógico y ecuménico apostolado destinado a sacar a la sociedad en su conjunto, a todos los demás, y en última instancia, a todo el mundo sin excepción, de la ignorancia religiosa en que les estaría manteniendo la existencia de lo socialmente dado, en este caso, el antiguo régimen. Por un lado, pues, supresión verbal de lo social como objeto, y por otro, una pedagogía de alcance universal, inseparable, a su vez, de la referida supresión, habrían sido, en suma, los dos pilares complementarios sobre los que Kojève habría hecho descansar su concepto de propaganda en la época del seminario sobre Hegel.

iii.- El concepto kojéviano de propaganda en los años 40: «La Noción de la Autoridad»

1.- Demagogia racional y propaganda demagógica

En su «La Noción de la Autoridad» de 1942 Kojève va a identificar el elemento propagador o pedagógico de su concepto de propaganda con lo que él mismo llama en ese libro «demagogia racional».⁶⁴⁵ Y es que nuestro autor va a hablar abiertamente en dicho libro de una «propaganda demagógica (en el sentido no peyorativo del término)»⁶⁴⁶. El sentido no peyorativo al que en esta cita Kojève estaría refiriéndose tendría que ver con la ventaja práctica objetiva que al aspirante a la autoridad política podría reportarle para la adquisición y el mantenimiento⁶⁴⁷ de la misma tanto el conocimiento de la psicología de quienes van a experimentar su autoridad como la posibilidad de formar la psicología de éstos por medio de una pedagogía determinada. Así entendido, el concepto kojéviano de propaganda estaría implicando una pedagogía cuyo objetivo sería la «educación política del pueblo»⁶⁴⁸ y la formación de la conciencia psicológica de éste. Técnicamente esto querría decir que la «propaganda demagógica» supondría, por un lado, un conocimiento acerca de la manera en que el «hombre tipo»⁶⁴⁹ o medio experimentaría la autoridad política y, por otro, un conocimiento acerca de las expectativas que ese mismo hombre tipo o medio estaría albergando respecto del ejercicio de dicha autoridad y respecto de quienes la ejercen.⁶⁵⁰ Bien procesados, estos conocimientos conducirían presumiblemente a una modulación del ejercicio de la autoridad política que podría resultar provechosa para quienes la detentan, por cuanto esa modulación podría llevar a que la misma durara más en sus manos. Efectivamente, sobre la base de dichos conocimientos a ese hombre medio o tipo podría «hacersele ver» o al menos «hacersele creer»⁶⁵¹ que las órdenes que se le estarían dirigiendo estarían proviniendo de una autoridad correctamente ejercida, vale

⁶⁴⁴ *Ibid.*

⁶⁴⁵ Kojève, *La Notion*, 183.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, 184.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, 182.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, 183.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, 184.

⁶⁵⁰ *Ibid.*

⁶⁵¹ *Ibid.*

decir, de una autoridad que estaría dando prueba de ser tan «normal» a la hora de ser ejercida, como en las reacciones que suscitaría en ese hombre tipo que la experimentaría. Y no solo esto, así entendida, la propaganda o educación del pueblo estaría posibilitando en todo momento la corrección de las referidas reacciones, de modo que a ese hombre pueda hacerse sentir lo que normalmente se siente cuando una autoridad política es «correctamente»⁶⁵² ejercida y «correctamente» experimentada. Pero si en 1942 la psicología de ese hombre medio o tipo en tanto sujeto pasivo experimentador de la autoridad política estaría constituyendo para Kojève el centro de un interés práctico indudable, no estaría ocurriendo lo mismo con la psicología del detentador de autoridad. ¿Porqué? Pues porque en la medida en que la autoridad política estaría engendrándose espontáneamente en quienes la detentan y ejercen, no estaría haciendo falta en su caso una pedagogía o formación específica capacitadoras, así que las élites políticas estarían en condiciones de ahorrarse cualquier pedagogía que los volviera autoritariamente aptos porque sencillamente lo serían de entrada en virtud de la «génesis espontánea»⁶⁵³ de su autoridad.

2.- Simulacro de idea revolucionaria

Aunque el término propaganda como tal no aparezca literalmente, el análisis que de la autoridad política del mariscal Petain, Kojève realiza en su libro «La Noción de Autoridad» puede resultar bastante esclarecedor en lo que se refiere al aspecto supresor de lo socialmente dado que Kojève estaría atribuyendo, al menos a nivel verbal, a la propaganda. Este análisis lo efectúa nuestro autor, por añadidura, en el marco de un intento por «establecer la psicología normal» de las reacciones del hombre medio a un determinado tipo de autoridad, haciendo depender la «psicología normal» de ese hombre de la moral concreta que se encontraría en la base del tipo de autoridad en cuestión y esta moral, a su vez, de «la realización política de esa autoridad en la forma del Estado»⁶⁵⁴. En el caso concreto del Estado de Vichy a cuya cabeza se encontraba el citado mariscal, Kojève percibe un riesgo que estaría comprometiendo el mantenimiento y la realización en la persona de Petain de la autoridad política. Este riesgo vendría mayormente dado por la fragilidad que la autoridad tipo jefe estaría presentando en la figura del «vencedor de Verdún. La autoridad tipo jefe, anticipamos aquí con fines explicativos, sería aquella de la que los franceses de 1942 estarían esperando un proyecto futuro tras la derrota sufrida frente a los alemanes en 1940. Se trataría, la de tipo jefe, de una autoridad que sólo un líder con capacidad de previsión y visión a largo podría ofrecerle al pueblo francés, y más en general, estaría tratándose la citada de una autoridad que presupondría un gobernante capaz de elaborar un programa político de cambio en razón a su clarividencia respecto del futuro de la nación o de la comunidad política en cuestión. Pues bien, estaría siendo justamente la ausencia de un tal programa o proyecto futuro, lo que estaría haciendo peligrar la autoridad política de Petain y la existencia del Estado a cuyo frente éste se encontraba.⁶⁵⁵ Y es que la autoridad política del mariscal no estaba dando muestras de enunciar ninguna propuesta de transformación del presente con vistas a un objetivo futuro determinado. Por más que el gobierno de Vichy hablara de «revolución nacional»⁶⁵⁶, este sintagma no estaría pasando de ser en boca de ese gobierno sino una consigna vacía, «un topos aristotélico»⁶⁵⁷ o «lugar lógico»⁶⁵⁸ que estaría requiriendo

⁶⁵² *Ibid.*

⁶⁵³ *Ibid.*, 95.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, 184-185.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, 193.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, 195.

⁶⁵⁷ *Ibid.*

⁶⁵⁸ *Ibid.*

ser llenado de un contenido «concreto y constructivo»⁶⁵⁹ si a lo que de verdad se estaba aspirando era a remover los cimientos para que el Estado francés saliera del marasmo en que le sumían las condiciones dadas de su presente. A ese contenido concreto y constructivo debería guiarlo y determinarlo en su elaboración un programa político y a este programa lo viene a identificar nuestro autor con lo que él entiende por idea revolucionaria⁶⁶⁰ o idea política. La idea política o revolucionaria es a la que Kojève va a confiar las tareas, primero, de enunciar un proyecto, segundo, de indicar un objetivo viable y no-utópico, esto es, un objetivo que no ignore las condiciones del presente que se dispone a negar y, tercero, de engendrar, conforme a un programa, la acción revolucionaria correspondiente.⁶⁶¹ Pues bien, si algo estaría caracterizando al gobierno de la Francia de mediados de 1942, ello sería justamente la completa ausencia de una idea política o revolucionaria así entendida. Y sin idea revolucionaria o política resultaría por completo imposible que se produjese acción revolucionaria⁶⁶² negadora del presente del que estaría queriéndose salir, por más que las condiciones de ese presente se prestaran idealmente a una situación revolucionaria. El aspecto propiamente propagandístico del análisis kojéviano de la autoridad política de Petain se encontraría precisamente en este punto. Por un lado y en función de lo dicho, la prioridad para la Francia de 1942 habría consistido en explotar⁶⁶³ lo más eficazmente posible lo que de revolucionaria pudiera tener la situación política dada de su presente. Por otro, la revolución a la que esa situación hábilmente explotada habría dado lugar no consistiría sino en el remplazo de un tipo de autoridad política por otro, o lo que es lo mismo, no consistiría sino en la creación de un nuevo tipo de Estado⁶⁶⁴. Finalmente, nos encontraríamos que, siendo esas las prioridades, el Estado petainista estaría dando inquietantes pruebas de ser incapaz de elaborar una idea revolucionaria o política viable. Así las cosas, lo que Kojève propone para que pueda salirse de ese impasse que amenazaba con hacer colapsar la autoridad política del mariscal Petain, y, con ella, el Estado de Vichy, es que, a falta de idea revolucionaria o política real, ese Estado vaya y elabore un simulacro de la referida idea. Un simulacro de idea revolucionaria o, si se quiere, un simulacro de programa político constructivo y definido, evitaría que Francia cayera en la inercia de «una prolongación automática del pasado inmediato en el futuro a través del presente»⁶⁶⁵. Siendo lo crucial la evitación de esa inercia, nada mejor que simular una idea revolucionaria que provoque en los ciudadanos la impresión (que «les haga ver» o «les haga creer»⁶⁶⁶) de que la autoridad política está procediendo revolucionariamente y que, en consecuencia, dicha autoridad se dispone a crear un Estado de nuevo fuste, cosa que, como se verá, esa autoridad podrá o no hacer, en función del margen que le estaría dejando la propia noción de simulacro o, si se nos apura, la noción de Estado-simulacro en tanto nuevo Estado sin fuste o con un fuste, si se quiere, más virtual que real. Y es que más allá de las puntuales circunstancias históricas de la Francia de 1942, la idea de simulacro de idea revolucionaria estaría siendo una noción que Kojève muy bien hubiera podido pensar como aplicable a situaciones más generales. Porque, las referidas circunstancias dejadas a un lado, un simulacro de idea revolucionaria estaría presentando la no desdeñable ventaja de hacer posible que la forma revolucionaria se conserve o lo que es lo mismo, pueda mantenerse lo revolucionario

⁶⁵⁹ *Ibid*, 194.

⁶⁶⁰ *Ibid*, 195.

⁶⁶¹ *Ibid*, 196.

⁶⁶² *Ibid*, 197.

⁶⁶³ *Ibid*.

⁶⁶⁴ *Ibid*, 198.

⁶⁶⁵ *Ibid*, 199.

⁶⁶⁶ Véanse pp. 195-196 de esta tesis.

de la situación, sin que dicha forma se vea constreñida por un contenido determinado, que es lo que vendría a ocurrirle a cualquier idea revolucionaria real y efectiva. O alternatively, el simulacro de idea revolucionaria estaría permitiendo que a dicha idea se la llene de contenidos variables, dependiendo de las circunstancias, sin que por ello pierda su original forma revolucionaria, esos contenidos pudiendo incluso ser no revolucionarios y, por qué no, compatibles en un momento dado con la conservación de lo socialmente dado en el presente. Lo cierto es que puestos a hacer una comparación entre una idea revolucionaria real y efectiva y un simulacro de la misma, este último, a diferencia de la primera, estaría posibilitando una suerte de institucionalización de la revolución que sería difícilmente realizable de optar la autoridad política por encorsetarse en una idea revolucionaria unívocamente real o en un programa político en exceso constructivo y definido. Y así, en contraste con las rigideces que estaría presentando esta última opción, la del simulacro estaría dando prueba de ser mucho más flexible al poderse en ella institucionalizar políticamente la virtualidad de un remplazo de un Estado por otro.

Lo que en función de todo esto y volviendo a las circunstancias históricas de 1942 en que nuestro autor redacta su escrito sobre la noción de la autoridad, Kojève habría sugerido a las autoridades de Vichy que hicieran para sacudirse de encima un presente político que estaba suponiendo un riesgo para su mantenimiento, habría sido grosso modo lo siguiente: que procedieran a transformar ese Estado en una suerte de Estado simulacro en el que a la impresión de parálisis fuera sustituida por la impresión de movimiento revolucionario, aunque ello no fuera sino a base de poner a funcionar instituciones «en blanco», «con eficacia real y reservándose la posibilidad de remplazarlas (sin resistencia seria) por otras, si la acción revolucionaria real del futuro lo exige».⁶⁶⁷

iv.- El concepto kojéviano de propaganda en los años 50: «Tiranía y Sabiduría»

1.- El Estado perfecto como objetivo político

Si, como hemos visto, en los años treinta Kojève hacía equivaler en su seminario sobre Hegel su noción de propaganda a la «tranquila expansión» y difusión de la filosofía de los ilustrados franceses en lo que esta tenía de negadora de la razón religiosa y del mundo del Antiguo Régimen, y en los años cuarenta nuestro autor ponía en relación dicha noción con la educación del pueblo en la forma de una «propaganda demagógica» centrada ante todo en informar la psicología de los sujetos que estarían experimentando la autoridad política, en los años cincuenta Kojève situará sus reflexiones «pedagógicas» sobre la propaganda no en el marco de la Francia del siglo XVIII ni tampoco en el de la Francia de la segunda guerra mundial, sino en el contexto más amplio y general de las relaciones que mantienen entre sí política y filosofía. Efectivamente, mientras que en los años treinta Kojève concibe la propaganda como una especie de apostolado secularizado destinado a preparar la revolución, o si se quiere, a instigar el remplazo de una autoridad política por otra y en los cuarenta el pensador moscovita discurre sobre la posibilidad de institucionalizar dicho remplazo en un gobierno a través de la elaboración de un simulacro de idea revolucionaria, en los años cincuenta la propagación de la filosofía moderna va a ser para nuestro autor la principal responsable de hacer que al Estado universal y homogéneo, esto es, al Estado hegeliano o perfecto, pueda concebirse como una realidad políticamente viable, o dicho de otra manera, la filosofía moderna es interpretada en esos años por Kojève como uno de los factores que más habría contribuido a convertir la consecución de semejante Estado en un objetivo político⁶⁶⁸, esto es, en el contenido de un programa político viable. Y así, será en su contribución al

⁶⁶⁷ Kojève, *La Notion*, 198-199.

⁶⁶⁸ Kojève, *Tyrannie*, 274.

libro que en 1954 publica al alimón con su amigo Leo Strauss y cuyo título reza «Tiranía y Sabiduría» donde Kojève vendrá a sostener que siendo «tributaria de San Pablo a quien presupone, puesto que lo niega»⁶⁶⁹, la filosofía moderna va a ser la encargada de secularizar, es decir, de «transformar en discurso coherente»⁶⁷⁰ «la idea religiosa cristiana de la homogeneidad humana»⁶⁷¹. Haciendo converger la universalidad del logos, esencial a la filosofía pagana griega, con el proceso homogeneizador que habría acompañado a la secularización de la idea religiosa cristiana por parte de la filosofía moderna, Kojève va a abordar en ese libro y en el marco de las relaciones que entre sí mantienen política y filosofía, la cuestión de la transformación de la «idea- ideal» en idea y acción políticas constructivas y definidas, que previamente había abordado en su «La Noción de la Autoridad», sólo que esta vez aplicada no a ninguna «revolución nacional» sino a la realización del Estado universal y homogéneo, vale decir, a la realización del Estado perfecto o hegeliano y al tipo de hombre político o «tirano moderno» que a ese Estado le estaría siendo concomitante.

2.- El filósofo pedagogo y el político demagogo: dos rostros del reconocimiento

La emergencia de una república de las letras ligada a la difusión universal de las ideas ilustradas- ideas que, por su parte, presuponían primero y negaban después, como hemos visto, el mundo de la fe cristiana y de la razón correlativa a esa fe- habría puesto a disposición del hombre político, a través de una nueva clase, a saber, la intelectual, ideas que con anterioridad eran patrimonio celoso y exclusivo de filósofos o «cogitos» particulares y, en consecuencia, a duras penas comunicables a la gran masa o, si se quiere, al hombre medio o tipo, y, por lo mismo, esencialmente inaplicables al mundo real, vale decir, utópicas. La trasposición de esas ideas a la realidad mundana a cargo del político o tirano u hombre de acción estaría implicando someter esas ideas a la prueba de la historia, prueba de la que acabaría saliendo «una nueva filosofía»⁶⁷² presta a revelar la nueva realidad histórica, realidad esta, a su vez, que habría servido para filtrar aquellas ideas filosóficas que no habrían podido superar su respectivo contacto con la historia. El progreso histórico estaría justamente consistiendo en este «toma y daca» entre filosofía y tiranía. Ese progreso asimismo estaría dando testimonio de una creciente aplicabilidad de los consejos filosóficos al campo de la política, o lo que es lo mismo, de una creciente pérdida del carácter utópico de aquellos. Al referido progreso cabría entenderlo, más aún, como una cada vez más estrecha aproximación entre política y filosofía, de suerte que, si los consejos del filósofo estarían dando prueba de ser cada vez más aplicables por el político propiciando así el mentado progreso histórico, la realización de aquellos en el mundo a cargo de éste estaría demostrando ser condición ineludible para que se produjera «progreso filosófico»⁶⁷³. Una dinámica parecida a esta es la que, a ojos de Kojève, acabaría llevando a la perfecta adecuación entre política y filosofía en la verdad del Estado perfecto final. Por supuesto que las cosas no habrían sido así desde el principio y en lo que concierne en particular a la filosofía, sus practicantes se habrían visto condicionados por un factor que estaría explicando su particular manera de aproximarse a la política. Y es que, contra el tópico al uso, que Kojève hace remontar a los filósofos epicúreos y a juzgar sólo por su «comportamiento»⁶⁷⁴ la dependencia del reconocimiento de los demás acostumbraría a ser mayor en el filósofo que en el hombre político o de acción. Porque mientras que a este último le

⁶⁶⁹ *Ibid.*

⁶⁷⁰ *Ibid.*

⁶⁷¹ *Ibid.*

⁶⁷² Kojève, *Tyrannie*, 277.

⁶⁷³ *Ibid.*

⁶⁷⁴ *Ibid.*, 257.

bastaría con que se reconocieran las obras objetivas que habría llevado a cabo en el mundo- un puente que no se cae, una empresa que se monta con éxito, una victoria bélica- la realidad objetiva de las obras del filósofo y, por extensión, del intelectual, estaría requiriendo, por definición, el reconocimiento de los otros. En la medida en que a la filosofía le sería consustancial una interlocución con esos otros, sus practicantes, los filósofos, sólo estarían en condiciones de reconocer la realidad objetiva de sus discursos caso de encontrar interlocutores que los reconozcan y en quien reconocerse. Sin ese reconocimiento por parte de otra subjetividad difícilmente podrá, pues, el filósofo admirarse o reconocerse a sí mismo. Predispuesto como está, por lo tanto, a atribuir una importancia determinante a un reconocimiento del que el hombre político o de acción podría en un momento dado prescindir, el filósofo se verá urgido bastante más que este último por la necesidad de verse reconocido, si no por todo el mundo, sí que, al menos, por el máximo número de interlocutores, que corroborarían así la validez de sus teorías. El método dialéctico característico de la filosofía estaría además haciendo de sus practicantes gente proclive a educar a aquellos con quienes conversan a fin de que éstos reconozcan lo que dicen en sus discursos. Los filósofos serían pues, a ojos de Kojève, gente que por principio se mostraría inclinada a convencer y a convertir en objetos de una particular pedagogía filosófica a sus interlocutores. Tanto es así, que este proselitismo del filósofo habría dado muestras de ignorar sus límites porque no los tendría y de «intentar extender indefinidamente su acción pedagógica (directa o indirecta)»⁶⁷⁵. Y así, más de una vez la propensión del filósofo a querer abarcar un público ilimitado en número habría llevado a la filosofía a irrumpir con su pedagogía en terrenos que el hombre político o tirano estaría considerando como propios. Sócrates habría sido un ejemplo palmario de esto y la cosa, Kojève viene a decirnos, acabó como acabó. Y es que de igual manera en que podría constatarse la existencia de una pedagogía filosófica, lo mismo podría hacerse con una pedagogía política que, determinada por la estructura misma del Estado, estaría asimismo obedeciendo a una, si bien en principio más circunspecta, necesidad de reconocimiento por parte del hombre político en razón a lo que éste estaría considerando como méritos para hacerse acreedor de un verdadero reconocimiento⁶⁷⁶.

3.- Autoridad política y acción vs. Autoridad y ser

Efectivamente, a medio camino, se diría, entre las acciones del hombre de acción puro y las del filósofo, cabría situar las de ese hombre político que para Kojève es el tirano. Dejando a un lado a los políticos de las democracias modernas a quienes el reconocimiento del «demos» les sería constitutivo, cabría ciertamente imaginarse, nos dice nuestro autor, a un político al que le bastase y soblara con obtener el reconocimiento de un pequeño círculo de amigos políticos despreciando el de la gran masa⁶⁷⁷. Pero esto no impediría que al hombre político como tal le sea también constitutivo el componente demagógico, esto es, la búsqueda de reconocimiento del mayor número. Pues bien, en la medida en que esto sea así, a las acciones del político las estará determinando, de una manera similar a cómo ocurría con el filósofo, el reconocimiento de la antedicha masa, vale decir, el reconocimiento de todos, esto es, en última instancia, el reconocimiento universal, esto es, el de la «humanidad entera»⁶⁷⁸. Es justamente a este tipo de reconocimiento a cargo del hombre político al que Kojève reserva el nombre de reconocimiento hegeliano el único susceptible de provocar en quien disfruta de él la verdadera satisfacción⁶⁷⁹. Pero Kojève se cuida de derivar esta satisfacción

⁶⁷⁵ Kojève, *Tyrannie*, 258.

⁶⁷⁶ *Ibid.*

⁶⁷⁷ *Ibid.*, 249.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, 232.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, 232-234.

hegeliana de ningún sentimiento que tenga que ver con la felicidad o el amor que al tirano se le estaría dispensando, sentimientos estos de la felicidad y el amor que se presentarían siempre en mayor o menor medida vinculados al ser de quien estuviera haciéndose acreedor de ellos, sino que esa satisfacción hegeliana sería de naturaleza fundamentalmente política. Y es que el reconocimiento político, único susceptible de reportar una satisfacción semejante, no estaría dirigiéndose al ser del tirano, sino a las acciones que éste habría llevado cabo en el mundo. Una muestra ilustrativa del tipo de reconocimiento al que aquí estaría refiriéndose Kojève sería, por ejemplo, el que «los súbditos me cedan el paso voluntariamente»⁶⁸⁰ o «que me obedezcan sin coacción»⁶⁸¹. Ahora bien, al hombre político kojéviano no le estaría satisfaciendo hegelianamente el mero hecho de que voluntariamente los otros le cedan el paso o le obedezcan sin coacción en razón al reconocimiento que estarían provocando sus acciones. No. La satisfacción política «hegeliana» del tirano únicamente llegaría a verse propiamente colmada si el reconocimiento de sus acciones por los otros procede de alguien que ese tirano estima como «digno», humanamente digno. Antes de entrar a analizar lo que el tirano va a entender por dignidad humana del sujeto que le reconoce, nos gustaría señalar que «hacerse reconocer por los otros sin inspirarles ni miedo (en último término, miedo a la muerte violenta) ni amor»⁶⁸² es algo que Kojève identifica con el fenómeno de la «autoridad» política, fenómeno al que Kojève no duda en definir como el «valor eminentemente» humano del hombre⁶⁸³. Más específicamente, gozar de autoridad sobre alguien estaría equivaliendo para nuestro autor a que ese alguien reconozca dicha autoridad, no consistiendo este reconocimiento sino en que las «órdenes o consejos sean seguidos o ejecutados por alguien no porque no tenga alternativa [...] sino porque considera espontáneamente esas órdenes o esos consejos dignos de ser seguidos o ejecutados no por su valor intrínseco sino solamente porque es un tal el que las da (como un oráculo)». Esta definición que del reconocimiento de la autoridad política da Kojève no parece casar del todo, a decir verdad, con la que previamente nuestro autor ha dado del ámbito de la política como el ámbito por excelencia de las acciones humanas susceptibles de un reconocimiento universal, origen a su vez, de una satisfacción hegeliana de naturaleza esencialmente política. Porque, tal y como nuestro autor lo define ahora, investidas de reconocimiento por parte de los que experimentan la autoridad política ya no serían tanto las acciones llevadas a cabo por el tirano, cuánto el ser de este entendido como un oráculo del que emanarían órdenes que los sujetos de autoridad cumplirían gustosamente por tratarse de «sus» órdenes. Si nuestra interpretación es correcta, los fenómenos kojevianos de autoridad y reconocimiento resultarían entonces difícilmente discernibles de sentimientos como la felicidad y el amor que en los súbditos estaría inspirando el ser del tirano, sentimientos en virtud de los cuales el sujeto a la autoridad se avendría consciente y voluntariamente, esto es, libremente, a deponer cualquier resistencia y a cumplir las órdenes en cuestión. «Se ama a alguien no por lo que éste hace sino por lo que es»⁶⁸⁴ es una cita de Goethe que Kojève emplea con cierta frecuencia para dejar claro las lindes entre el ámbito de lo público de la acción política y el de lo privado o específico del ser natural o biológico, ámbito este nuestro autor relega a los cuidados en el seno del hogar familiar. Volveremos sobre ello más adelante⁶⁸⁵, pero lo cierto es que en definiciones como la de autoridad citada más arriba esas lindes entre autoridad política y amor parecen volverse en Kojève peligrosamente borrosas.

⁶⁸⁰ *Ibid*, 228.

⁶⁸¹ *Ibid*.

⁶⁸² *Ibid*, 229.

⁶⁸³ *Ibid*.

⁶⁸⁴ Kojève, *Tyrannie*, 248. Y también, Kojève, *Esquisse*, 228, 493.

⁶⁸⁵ Véanse pp. 227-228 de esta tesis..

4.- Dignidad humana y concesión tiránica de resistencias. La satisfacción hegeliana del hombre político

Regresando ahora a la cuestión acerca de la dignidad humana que el tirano estaría esperando en el sujeto reconocedor de autoridad, Kojève nos dice que al tirano sólo procurarle una verdadera satisfacción verse reconocido sin excepción por todos los que considera dignos de que le reconozcan. Para que haya reconocimiento verdadero, absolutamente nadie de los que el tirano estima como dignos de reconocerle, puede quedar, en consecuencia, eximido de hacerlo. A la dignidad humana, por otra parte, que el tirano confiere al sujeto que va a reconocerle va a determinarla el hecho de que ese sujeto dé muestras de ser capaz de oponerle resistencia. Quiere decirse que el tirano de Kojève sólo va a transformar en dignas, vale decir, en humanas en tanto aptas para reconocerle, a las personas que se muestren capaces de resistirle. Y es que únicamente el reconocimiento propiamente humano de estas personas estaría provocando en el tirano una satisfacción verdadera, vale decir, hegeliana. De esto Kojève va a extraer una primera consecuencia de alcance: el hombre político detentará una autoridad política tanto mayor, vale decir, su autoridad será tanto más reconocida, cuanto mayor sea el número de personas capaces de oponerle resistencia y cuanto menor lo sea el de personas que no lo son. La pretensión del hombre político kojéviano de ser reconocido por todas las personas sin excepción que considera dignas de reconocerle, vale decir, capaces de oponerle resistencia, habría llevado a que en el curso de la historia ese tirano fuera abriendo la espita de esas resistencias, esto es, a «liberar a los esclavos, emancipar a las mujeres, reducir la autoridad de las familias sobre los hijos volviendo a estos «mayores» lo antes posible, disminuir el número de criminales y de desequilibrados de todas clases, elevar al máximo el nivel cultural (que depende, evidentemente, del nivel económico) de todas las clases sociales.»⁶⁸⁶ Abriendo esa espita, el tirano kojéviano estaría concediendo a sus súbditos la capacidad de resistirle para que le reconozcan. Lo que no deja de sonar como una contradicción en los términos, puesto que la obtención de la referida capacidad de resistencia sólo estaría sirviendo como un medio para reconocer al tirano, esto es, justamente para no ejercer dicha capacidad de resistencia, pues tan pronto se ejerciera dejaría de haber reconocimiento y, por lo tanto, autoridad. Dicho de otro modo, una vez puestos por el propio tirano en condiciones de resistirle, los sujetos humanamente dignos estarían optando libremente por no hacerlo, es decir, estarían renunciando consciente y voluntariamente a cualquier reacción a la acción del tirano, que es cómo ya en los años 40 Kojève definía el fenómeno de la autoridad. El carácter de esa resistencia que el tirano habría conferido a sus súbditos para dejarse reconocer por ellos, además de profundamente ambiguo por presuponer, primero, una concesión del tirano y luego la renuncia libre a ejercer dicha resistencia contra él, estaría presentando otra particularidad. Y es que otro rasgo esencial de la resistencia con la que el tirano estaría alimentando su autoridad política sería que los motivos que estarían dando pie a la misma no fueran personales, esto es, de naturaleza particular o privada o, de serlo, que lo fueran siempre en la menor medida posible. Oponer una resistencia al hombre político o tirano y esgrimir la misma en base a los intereses egoístas de una determinada clase social o familia no llevaría a ese tirano a considerar digno de reconocerle a quien así se le estuviera resistiendo⁶⁸⁷. Para hacerse acreedor a la dignidad humana de sujeto reconocedor de la autoridad del tirano, a la resistencia de ese sujeto deben estar inspirándola razones de índole desinteresada, ideológica, abstracta, ideal, o lo que es lo mismo, la naturaleza de la resistencia al tirano tiene que ser tal, que pudiendo encontrar ésta su fuente en ideales nacionales, imperiales, raciales o humanitarios..., la misma pueda presentarse en

⁶⁸⁶ Kojève, *Tyrannie*, 232.

⁶⁸⁷ *Ibid*, 233.

cada caso como revolucionaria en el sentido de que sus objetivos serían «radicalmente diferentes de lo que ya existe»⁶⁸⁸. En último término, por lo tanto, el político demagógico kojéviano, esto es, aquel que estaría buscando el reconocimiento del «demos» o, si se quiere, de la totalidad de los súbditos, sólo conseguiría ver su deseo de reconocimiento verdaderamente satisfecho si, como más arriba decíamos del filósofo pedagogo, es el conjunto de la humanidad en su totalidad la que le dispensa dicho reconocimiento, al tratarse el reconocimiento que partiría de esa totalidad del reconocimiento más universal y abstracto y menos egoísta posible. Con el fin, pues, de que el reconocimiento no sea espurio y la satisfacción sea verdaderamente hegeliana, el tirano habría ido otorgando gradualmente al conjunto de la humanidad la capacidad de resistirle por motivos ideológicos. Y en la medida en que esas concesiones de resistencia habrían terminado por agotarse al no quedar ya nadie en el mundo humanamente indigno, esto es, incapaz de resistirle ideológicamente, es decir, abstractamente y, por tanto, no apto para reconocerle, el hombre político o tirano así reconocido habría alcanzado finalmente la satisfacción política plena. De esta satisfacción podrá decirse entonces, como hace Kojève, que era la «justificación suficiente (no solamente subjetiva sino también objetiva)»⁶⁸⁹ de las acciones del hombre político. La concesión de resistencias ideológicas que, a modo de franquicias, el deseo universal de reconocimiento habría instigado en el tirano kojéviano, habría hecho del Estado Universal y Homogéneo –resultado, al cabo, del universal reparto de resistencias a cargo de ese mismo tirano– «la obra común de todos y cada uno»⁶⁹⁰. El citado reparto no deja, sin embargo, de plantear un problema de fondo. ¿Cómo se las arregla Kojève para conciliar reconocimiento de la autoridad y resistencia a la misma? ¿En qué sentido cree nuestro autor que una autoridad a la que uno se resiste puede gozar al mismo tiempo del reconocimiento que como tal autoridad le es constitutivo? La respuesta a esta pregunta está lejos de ser evidente, a menos que supongamos que el punto de vista desde el que Kojève habla sea en realidad el del tirano perfecto y definitivo, o, si se quiere, circular, es decir, un tirano que estaría siendo el resultado de la serie histórica formada por todos los reconocimientos parciales conferidos, todas las resistencias contra él efectivamente libradas y todas las revoluciones más o menos sangrientas que habrían colmado históricamente el desajuste entre la individualidad de un tirano insatisfecho aún con el reconocimiento que recibe y el conjunto total de la humanidad que todavía no se habría reconocido en aquel, o lo que es lo mismo, el punto de vista de un tirano que, sin emplear para nada la fuerza, estaría en condiciones de hacer que todos los otros-que podrían ser él- renuncien libremente a la posibilidad de resistirle.

5.- El silencio infinitamente menos liberal del tirano objetivo moderno

Como quiera que sea, de los análisis de las relaciones entre tiranía y sabiduría Kojève concluye que el pedagogo filósofo y el también pedagogo político no serían en «principio» tan distintos⁶⁹¹. En la medida en que a las acciones de uno y otro las estaría guiando el deseo ilimitado de reconocimiento, este común deseo de querer ser admiradas por los otros, por el mayor número posible, por «la gran masa»⁶⁹² y, al cabo, por la humanidad entera, estaría llevándoles a ambos a conformarse no con ningún amor incondicional hacia su ser por parte de un número limitado de otros, a saber, el amor típicamente familiar que, no exigiendo razones objetivas, se daría gratuitamente- sino con un reconocimiento universal

⁶⁸⁸ *Ibid*, 222.

⁶⁸⁹ *Ibid*, 233.

⁶⁹⁰ *Ibid*.

⁶⁹¹ *Ibid*, 249, 251.

⁶⁹² *Ibid*, 249.

que tendría una hoja de méritos que ofrecer.⁶⁹³ Y es que buscando hacerse merecer el reconocimiento que se les dispensa, tanto el político como el filósofo intentarían dar razones objetivas de sí mismos, lo que les llevaría a incluir cada vez más en su razón subjetiva una especie de razón especular que estaría reflejando lo que los otros, todos los otros, estarían esperando de ellos a fin de conferirles su reconocimiento⁶⁹⁴. Pues bien, sería justamente esta búsqueda de una progresiva universalización objetiva de sus reconocimientos la que para Kojève estaría conformando la base de una distinción que no va a ser la ciertamente cuestionable entre el político y el filósofo en general, sino la que efectivamente estaría dándose entre el político y el filósofo de la época moderna y el político y el filósofo de la antigüedad. En efecto, mientras que al político y al filósofo de la antigüedad les habría bastado con que el reconocimiento de sus acciones –discursivas, las del filósofo, en acto, las del político– proviniera de un círculo restringido de adeptos, el político y el filósofo modernos –recordemos el ejemplo de la propaganda de la Ilustración⁶⁹⁵– habrían asumido que el reconocimiento o es universal o no es. En este sentido, cualquier interrupción que el reconocimiento del filósofo y del político experimenten en el progreso hacia su completa universalización objetiva, va a ser vista por Kojève como resultando bien de un prejuicio más o menos elitista⁶⁹⁶, bien como de una mera «opinión» subjetiva, prejuicio y opinión, condenados por igual a desaparecer tarde o temprano para ser remplazados por la verdad objetiva del reconocimiento universal. Y es que cuánto más universal ese reconocimiento, tanto más los demás, todos los demás, y, en último término, la gran masa de la humanidad, irán encontrando cabida en él. Si la autoridad de quien es reconocido supone, como Kojève contradictoriamente parece suponer, que sus órdenes y consejos sean obedecidos –como en el amor– por ser él y no otro quien los imparte, a ese «ser» lo estará conformando cada vez más el «ser» de los demás. Sería a este ser de los demás, de todos los demás, de la totalidad de ese otro que estaría conformando la humanidad entera al que el ser del detentador de autoridad estaría plegándose a medida que su reconocimiento se universaliza en un movimiento reconocedor de naturaleza dialéctica entre su subjetividad –verbal, en el caso del filósofo, en acto, en el caso del político– y la objetividad social de la totalidad humana. Convergiendo en su persona filosofía y política, el tirano moderno –tirano uni-total o circular– en contraste con el de la Antigüedad, estaría abriendo de algún modo la puerta a que el conjunto entero de la humanidad pudiera reconocerse a sí misma como unidad subjetiva en el reconocimiento que a aquel le estaría dispensando. Por su parte, a ese tirano moderno se le estaría abriendo la posibilidad de reconocerse a sí mismo como totalidad objetiva y satisfecha en el reconocimiento que le estaría viniendo del conjunto de la humanidad. Reveladora a este respecto es la diferencia con que Kojève va a definir la actitud del tirano de la antigüedad y la del tirano moderno respecto de los consejos que pudiera prodigarle el filósofo. Si a la del primero la estaría definiendo una actitud liberal⁶⁹⁷ que le llevaría a despachar con un silencioso y displicente «dejar hacer, dejar pasar» los consejos más o menos utópicos –y en tanto utópicos, incompetentes, es decir errores– de filósofos más o menos epicúreos, vale decir, teístas, a la actitud del segundo la estaría caracterizando «un silencio que podría ser infinitamente menos liberal».⁶⁹⁸

⁶⁹³ *Ibid*, 249.

⁶⁹⁴ *Ibid*.

⁶⁹⁵ Véanse pp. 190-195 de esta tesis.

⁶⁹⁶ Kojève, *Tyrannie*, 251, 259

⁶⁹⁷ *Ibid*, 220.

⁶⁹⁸ *Ibid*, 233.

La historia del conflicto latente entre política y filosofía, tal y como Kojève la plantea, viene a ser entonces algo así como la historia de un progresivo solapamiento que habría afectado a sus respectivas pedagogías, esto, a sus respectivos intentos por hacerse reconocer por la «gran masa», vale decir, por alcanzar el reconocimiento universal y la satisfacción perfecta que este reconocimiento les procuraría. Las iniciativas de reconciliar los términos del conflicto habrían partido del filósofo, quien habría tratado de determinar los actos del político a fin de que este gobernase de modo que se dieran las condiciones políticas para el ejercicio de su pedagogía filosófica. Que el filósofo logre o no que esas condiciones finalmente se den, sería lo que estaría decidiendo acerca el éxito o fracaso de esa su pedagogía, entendiendo por éxito que el filósofo cuente con discípulos y que la existencia de éstos y sus éxitos en sus vidas públicas y privadas⁶⁹⁹ preserven a su filosofía de los peligros que representaría toda certeza subjetiva, toda evidencia intelectual y toda revelación divina de índole individual, es decir, confirmen a esa filosofía objetivamente en su condición de verdad relativa en tanto adecuada a una realidad histórica dada. Por oposición a la insuficiencia de cualquier criterio de verdad basado en meditaciones individuales, Kojève se refiere a la Historia, siguiendo a Pascal, como al «Gran Individuo»⁷⁰⁰ a cuyos dictados la filosofía tendría que conformarse siempre que ésta quisiera hacerse con un criterio objetivo para sus verdades. Es a esta conformidad objetiva de la filosofía a cada realidad histórica dada, a la que Kojève se referirá como «método de verificación histórica»⁷⁰¹, atribuyendo este método a Hegel. No habría sido poco mérito de este método, a juicio de nuestro autor, el haber sido capaz de ofrecer soluciones definitivas y de zanjar de una vez por todas toda discusión verbal ulterior una vez el «Estado universal y homogéneo se ha vuelto un objetivo político»⁷⁰² y el final de la historia implicado por dicho Estado pudiera inspirar el tipo nuevo⁷⁰³ de consejos «realistas»⁷⁰⁴ y «concretos»⁷⁰⁵ a cargo del filósofo pedagogo. Y es que, alcanzado ese final, es decir, agotadas las posibilidades de la historia en el Estado perfecto, o lo que es lo mismo, agotado el venero de resistencias de las que el tirano nutría la satisfacción cada vez mayor que le producía su reconocimiento por todos los dignos de reconocerle, agotamiento este que coincidiría con la materialización en el mundo del discurso uni-total,coherente, y no contradictorio a cargo del sabio en la forma de un «libro», cualquier discusión con pretensiones filosóficas con posterioridad a «ese término infranqueable» no pasaría de ser sino la repetición estéril, al modo de un disco rayado, de algo que se habría dicho ya.

v.- El concepto kojéviano de propaganda en los años 60: «El emperador Juliano y su arte de escribir»

1.- Los registros irónicos de Juliano-Kojève

A finales de los años cincuenta y en la primera mitad de los años sesenta las reflexiones de Kojève en torno a la pedagogía del político y la pedagogía del filósofo o, de optarse por condensar estos dos aspectos en un solo término, las reflexiones de Kojève en torno al concepto de propaganda, precipitan en un libro que en esta tesis vamos a calificar, a falta de una expresión mejor, como «irónicamente autobiográfico por persona interpuesta». Nos referimos al libro «El emperador Juliano y su arte de escribir» que nuestro autor ofrece a la imprenta en 1964, cuatro años antes de su repentina muerte en Bruselas. Dejando al cuidado

⁶⁹⁹ *Ibid*, 258.

⁷⁰⁰ *Ibid*, 268.

⁷⁰¹ *Ibid*, 265.

⁷⁰² *Ibid*, 274.

⁷⁰³ *Ibid*, 221.

⁷⁰⁴ *Ibid*, 234.

⁷⁰⁵ *Ibid*.

de los expertos el dictamen sobre la validez científica de las consideraciones acerca del carácter irónico de la escritura de los autores de la antigüedad que Kojève expone en ese libro, creemos que una lectura atenta del mismo da pie a sostener que además de la forma de escribir de los autores de que trata, Kojève habla en el mismo de su propia forma de escribir, de cómo esa forma estará conteniendo una dimensión pedagógica o propagandística, sin la cual resultaría difícil captarla en toda su potente ambigüedad, así como del cuádruple registro en el que dicha obra se habría escrito en función de la faceta biográfica que de Kojève se quisiera hacer prevalecer dentro de la baraja única que nuestro autor, en el papel de artero croupier, se diría que estaría ofreciendo al lector, a saber: su faceta de hombre de Estado y alto burócrata de la administración francesa, su condición de referente para una amplia comunidad de intelectuales, su condición de filósofo dentro de unos círculos más elitistas y restringidos y, last but not least, su aún más exclusiva y restringida condición de administrador del secreto en tanto espía del KGB soviético. A nuestro entender, por lo tanto, y al margen de otras lecturas siempre posibles, la figura histórica del emperador del bajo imperio romano Juliano va a servirle en ese libro a Kojève para, entre otras cosas, hacer en irónica filigrana un retrato de sí mismo. Existen, de hecho, dos alusiones al bajo imperio romano en sendas notas al pie en las páginas finales de su obra «Esbozo de una Fenomenología del Derecho»⁷⁰⁶ en las que nuestro autor viene a trazar un cierto paralelismo entre lo que él entiende por Estado Universal y Homogéneo o sociedad socialista al final de la historia, de un lado, y forma bajo imperial romana, de otro, notas estas en las que quizá quepa ver un anticipo del paralelismo implícito que, veintiún años más tarde nuestro autor se dispondrá a trazar entre su propia persona y la del emperador Juliano en la obra que vamos a hacer ahora objeto de nuestro análisis. En efecto, 1) que Kojève describa en ésta el anticristianismo del emperador Juliano como nietzscheano⁷⁰⁷ y hegeliano avant-la-lettre⁷⁰⁸, mientras que a su propio anticristianismo pueda igualmente considerársele como deudor de esos dos filósofos, si bien en el marco de unas coordinadas histórico-temporales más propicias para la materialización política de ese anti-cristianismo por tenerse que entender el mundo que a Kojève le habría tocado vivir como resultado de la síntesis que, al menos al nivel formal o de la idea, habría llevado a efecto Hegel, entre el paganismo y la religión cristiana⁷⁰⁹; 2) que el intento del citado emperador por producir un retorno al paganismo a expensas del cristianismo hegemónico en su época pueda ser puesto en relación, a la vez que en contraste, con el retorno moderno al paganismo que en forma de un ateísmo pasado por el filtro del cristianismo la filosofía moderna habría, según Kojève, propiciado⁷¹⁰; 3) que nuestro autor identifique a los «super-sabios»⁷¹¹ a los que el emperador Juliano viene a recriminar el subestimar el «testimonio de las ciudades» con «intelectuales sin responsabilidades administrativas o políticas»⁷¹² tal y como Kojève suele hacer cada vez que se refiere a los miembros de una «República de las Letras» reacios a «cualquier injerencia activa en los asuntos públicos»⁷¹³; 4) que en el arte de la escritura ejemplificado por las obras de Juliano, la economía del disimulo venga a cumplir una función similar a la que la del simulacro cumplía en la obra de Kojève «La Noción de la Autoridad», a saber,

⁷⁰⁶ Kojève, *Esquisse*, 585, 571.

⁷⁰⁷ Sobre el nietzscheanismo hegeliano o el hegelianismo nietzscheano de Kojève, véase Descombes, *Le Même*, 26).

⁷⁰⁸ Kojève, *L'Empereur*, 55 (y también p. 36, aunque las razones sean distintas a las arriba explicitadas).

⁷⁰⁹ Kojève, *Tyrannie*, 269-275.

⁷¹⁰ *Ibid.*

⁷¹¹ Kojève, *L'Empereur*, 17.

⁷¹² *Ibid.* También en este mismo sentido, p. 52.

⁷¹³ Kojève, *Tyrannie*, 240.

la de una razón de Estado⁷¹⁴ buscando reemplazar un tipo de autoridad estatal por otro, la extinta de la III República francesa por la de la Revolución nacional, en el caso de «La Noción» y la de un imperio romano cristianizado por un «aparente»⁷¹⁵ retorno al antiguo paganismo de éste, en el caso del libro sobre el emperador; 5) que un hilo de continuidad pueda establecerse entre la pedagogía que, con vistas a la formación de la psicología de los sujetos pasivos de autoridad, Kojève proponía en la citada «La Noción de la Autoridad» y la que veintidós años más tarde el mismo Kojève nos dice que el emperador Juliano propone con vistas a formar psicológicamente, en ese caso, tanto a quienes estarían sujetos a autoridad como a los llamados a ejercerla⁷¹⁶; y 6) que –por finalizar esta ya larga enumeración en apoyo de nuestra tesis acerca de la posibilidad de atribuir al propio Kojève buena parte de lo que éste pone en boca del emperador Juliano– nuestro autor nos presente a dicho emperador identificando el deseo de reconocimiento no con el deseo de ser elogiado por ningún ser divino situado fuera de la sociedad, sino con el de serlo por los demás en tanto miembros de la misma y poniendo como fundamento de la satisfacción de ese reconocimiento la asunción por parte del hombre de su finitud mortal ⁷¹⁷, nos parecen seis argumentos con el suficiente peso como para no rehuir una lectura que haga del emperador Juliano de la citada obra un avatar del propio Kojève, así como de ese pequeño ensayo, no ya únicamente un hito importante en la serie explicativa de la noción kojéviana de propaganda en tanto difusora de una cierta pedagogía respecto del demos y de las élites en la dirección de la realización del ideal del Estado perfecto hegeliano, sino también como un compendio autobiográfico de los papeles que nuestro autor habría venido a atribuirse en vida.

El contexto de la publicación del libro sobre el arte de escribir del emperador Juliano puede asimismo dar qué pensar. Se trata de una aportación de Kojève a una publicación en homenaje a su amigo el filósofo Leo Strauss, quien, por su parte, en 1952 había escrito ya una obra relacionada con el arte de la escritura que llevaba por título «La Persecución y el arte de escribir». En tanto aportación al citado homenaje a Strauss y si partimos del supuesto de que en «El emperador Juliano y su arte de la escritura» Kojève habría hecho converger, a fin de jugar con ellos, tres puntos de vista distintos, el suyo propio, el que adscribe a Juliano y el que estaría representando Strauss, el breve ensayo sobre el emperador apóstata podría estar implicando una serie de planos o de registros de lectura diferentes, así como de irónicas remisiones entre los mismos. Y así un primer plano nos lo podría estar dando el hecho de que contra lo que el propio Kojève sostiene en carta al amigo y filósofo homenajeado el 17 de febrero de 1959⁷¹⁸ al presentarse públicamente como un «fiel discípulo de Strauss» y contra lo que éste despreocupadamente admite en carta del 03 de junio de 1965 alegrándose por el hecho de que alguien vea que «la persecución y el arte de la escritura no son un producto de la imaginación»⁷¹⁹, no habría sido en realidad ni principalmente, a juicio de nuestro autor, una amenaza de persecución lo que habría llevado al emperador Juliano a recurrir a la ironía y al disimulo en su arte de escribir, sino, antes bien, lo que podría interpretarse como lo contrario de esa persecución, a saber: una razón de Estado. Una razón de Estado⁷²⁰ que, en el caso de Juliano, no habría sido otra que la de organizar

⁷¹⁴ Kojève, *L'Empereur*, 18.

⁷¹⁵ Decimos «aparente» porque Juliano no habría creído en el paganismo al que habría querido hacer retornar a su imperio.

⁷¹⁶ Kojève, *L'Empereur*, 20-21.

⁷¹⁷ *Ibid.*, 36-38, 57-58.

⁷¹⁸ Strauss, *Tyranny*, 217-314.

⁷¹⁹ *Ibid.*

⁷²⁰ Kojève, *L'Empereur*, 46.

desde el mismo aparato estatal bajo-imperial el paso de una autoridad política de tipo cristiano a otra que no lo fuera. La pedagogía irónica de los escritos de Juliano estaría en este sentido comportando la ocultación de una verdad «desagradable»⁷²¹, la de la finitud mortal del hombre y el ateísmo, para la que una población eminentemente teísta aún no habría estado preparada. Junto a esa pedagogía pensada para la población teísta de su tiempo, Juliano habría pensado en una «pedagogía filosófica»⁷²² destinada a un público más elitista, a una especie de círculo de iniciados versado ya en los secretos de esas «verdades desagradables». A esta segunda pedagogía le habría incumbido ejercitar la inteligencia de los miembros de ese círculo a base de hacerles sortear las trampas que el emperador les habría tendido valiéndose de la ironía de sus escritos. La pedagogía dirigida a esas élites habría pasado así por que estas aprendieran a distinguir lo que en las obras de Juliano habría sido escrito en serio de lo que no. Pero lo cierto es que esta pedagogía lúdica de marcado sesgo intelectual por la que Juliano habría puesto a prueba la inteligencia de «un pequeño número de elegidos»⁷²³ compuesto por «todos los filósofos auténticos, así como los hombres de Estado verdaderamente dignos de este nombre»⁷²⁴ se compadece bastante mal con la vehemencia con que Kojève acostumbra a abominar del papel obstructor que en la consecución de la verdad discursiva objetiva vendría a jugar cualquier «espíritu de capilla», ajeno a un foro público representado por la totalidad de la masa del demos. Cabe dudar, por consiguiente, sobre el carácter serio que en Kojève estaría revistiendo esa pedagogía filosófica pensada en exclusiva para las élites, más allá, quizá, de lo que la misma pudiera tener de expediente para complacer la vanidad de sus privilegiados beneficiarios, beneficiaros a los que nuestro autor se refiere en su libro sobre Juliano calificándolos de «adultos» en contraste con la minoría de edad que caracterizaría a la masa de la población teísta.

Al primer plano o registro de lectura de arriba, podría, a su vez, adjuntársele otro, si optamos por interpretar el escrito sobre el arte de la escritura de Juliano con que Kojève participa en el homenaje a Strauss como un homenaje que nuestro autor habría rendido al propio emperador romano a la manera de «un modesto saludo a los buenos entendedores de filosofía por encima de los siglos y a través de los océanos»⁷²⁵. Y es que Juliano habría puesto, a juicio de Kojève, su arte de la escritura al servicio del mantenimiento de un Estado que, si por él hubiese sido, habría querido devolver al paganismo acaso como primer paso para la consecución de un Estado plenamente ateo, que es él que mejor se habría correspondido con las «verdades desagradables» en cuya posesión el emperador en tanto filósofo se encontraba. Pero, de haber sido esto así, tendríamos que, so capa del homenaje a Strauss, Kojève, en realidad, se habría dado un homenaje a sí mismo por haber sido nuestro justamente quien, de hecho, se habría consagrado, en tanto hombre de Estado y alto funcionario de la administración francesa, a la realización de esa forma política del ateísmo que habría sido el Estado universal y homogéneo. Y lo habría hecho además en un tiempo histórico que, en contraste con el de Juliano, se habría demostrado particularmente apto para que dicha realización se probara exitosa. Y así, tendríamos que, inscribiendo este homenaje a su persona en uno en honor a su colega Lèo Strauss, Kojève se habría encargado de rebatir irónicamente dos tesis que habría defendido su amigo el filósofo, a saber, la tesis de que el origen del arte de escribir de ciertos autores de la antigüedad se habría encontrado en el temor de éstos a ser objeto de persecución por parte de la razón de Estado y la tesis de que la verdad filosófica sería una

⁷²¹ *Ibid*, 45.

⁷²² *Ibid*, 18.

⁷²³ *Ibid*, 46.

⁷²⁴ *Ibid*, 44.

⁷²⁵ *Ibid*, 47.

cosa que atañería en exclusiva a la inteligencia de unos pocos quedando dicha verdad fuera del alcance de la gran masa de la humanidad. Respecto a la primera, el «camuflaje literario»⁷²⁶ del que Juliano se habría servido en su escritura, lejos de haber obedecido a ninguna persecución, lo habría hecho a la intención revolucionaria por parte del emperador de reemplazar un tipo de Estado por otro, en una primera instancia, por uno en el que las creencias paganas volvieran a instaurarse y en una segunda quizás, por uno que fuera capaz de admitir las «verdades desagradables» en las que él mismo, contra cualquier paganismo y teísmo, habría creído. En lo que concierne a la segunda tesis straussiana acerca de una verdad filosófica presuntamente reservada a unos pocos elegidos, Kojève se habría servido del aparente prurito elitista de la pedagogía filosófica de Juliano para contrastarla irónicamente, por un lado, con su propia faceta como emperador, faceta esta que, ejercida por razones filosóficas⁷²⁷, le habría llevado al emperador a requerir la aquiescencia de las masas que gobernaba a fin de no incitarlas a la «impertinencia»⁷²⁸ y, por otro, para contrastarla de modo irónico igualmente, con el carácter ilimitado del deseo de reconocimiento y la inanidad que Kojève normalmente atribuye a cualquier pretensión de verdad que se restrinja a lo que pueda pensar un cenáculo de supuestos sabios.

2.- Mito y minoría de edad; verdad y teoría del Estado como tal en Kojève

Igual que Kojève en su obra, el propio emperador Juliano habría barajado en la suya a través del arte irónico de su escritura tres aspectos de su persona, a saber, la de «intelectual», la de «emperador» y la de «filósofo». Es importante hacer notar que, a juicio de Kojève, habría sido esta última, la filosófica, la que habría llevado a Juliano a creer que su deber era «no renunciar al imperio que se le ofrece»⁷²⁹ y que habría sido igualmente a título de filósofo cómo Juliano habría pretendido ejercitar pedagógicamente a una minoría adulta de «filósofos y hombres de Estado» en la verdad de un secreto, a saber, el ya mencionado del ateísmo filosófico y la mortalidad del hombre. Es decir, que, convertido en emperador por un deber atribuible a una razón filosófica, Juliano se habría propuesto como razón de Estado el restablecimiento del paganismo en el imperio romano bajo su mandato. En tanto emperador, igualmente, Juliano, lejos de subestimar o mostrar ninguna condescendencia activa, habría tenido bien presente, inspirándole respeto, el «testimonio de las Ciudades»⁷³⁰. En efecto, el Juliano político se habría mostrado convencido de que «no conviene abstenerse de un culto en acción, establecido por leyes no desde hace tres años ni desde hace tres mil sino desde todos los siglos y en todas las naciones de la tierra»⁷³¹. Respetando el testimonio de las Ciudades, que desde siempre y en todo lugar como el «estornudar y expectorar»⁷³² habría existido en la forma de mitos, Juliano en tanto hombre de Estado, político o emperador habría buscado con su arte de escribir no herir gratuitamente al conjunto de la población que él mismo habría, por razones filosóficas, consentido en gobernar. Así que será también como emperador, cómo Juliano tratará de disimular con su forma de escribir cualquier signo que pudiera delatar su absoluto descreimiento respecto de las creencias paganas de las que trata en sus escritos. Buscando así «no incitar a la impertinencia» a la masa creyente en esos mitos paganos, Juliano habría buscado, a su vez, sirviéndose de esos mismos mitos, educar a esa población, mejorar sus costumbres, hacer pedagogía con ella a base de contarle o

⁷²⁶ *Ibid*, 10.

⁷²⁷ *Ibid*, 18.

⁷²⁸ *Ibid*, 16.

⁷²⁹ *Ibid*, 18.

⁷³⁰ *Ibid*, 17.

⁷³¹ *Ibid*, 52.

⁷³² *Ibid*, 25, 34.

mejor de hacer que se le cuenten mitos «edificantes»⁷³³ en los que aquella «desde todos los siglos y en todas las naciones»⁷³⁴ habría tendido a creer. En su faceta de emperador, pues, a lo que es lo mismo, como político u hombre de Estado o, si se quiere, como tirano, Juliano habría elaborado o mandado elaborar con fines pedagógicos una teología, una teología, en su caso, pagana, a la que habría que entender como una rama de la retórica encargada de conferir una forma expresiva coherente y, por lo tanto, creíble a historias que serían esencialmente falsas, vale decir, contradictorias⁷³⁵. En contraste con esta su faceta política, la faceta intelectual le habría llevado a Juliano a mofarse, de esos mismos mitos en los que él no estaría creyendo, pero en los que sí lo haría el grueso de la población a su cargo, esto es, a mofarse como intelectual de los mismos motivos paganos por los que como político predicada respeto y cuidaba de hacer respetar en su imperio. La economía irónica de la escritura de Juliano le habría permitido a éste simultanear «camufladas»⁷³⁶ en una efectiva trama las tres mentadas facetas de su persona: la filosófica, la política y la intelectual. Ahora bien, Kojève no deja de situar «principalmente»⁷³⁷ en la faceta política, esto es en la razón de Estado, el origen de la ironía de la escritura del emperador cuyo propósito principal entonces habría consistido en «camuflar» su ateísmo filosófico respecto a unas masas a las que habría considerado pertinente, por unas razones que no estarían del todo claras pero que apuntarían a una salvación o «mantenimiento eterno»⁷³⁸ del «Estado romano»⁷³⁹, redirigir hacia el paganismo. Habría sido, pues, en su calidad de hombre de Estado cómo Juliano habría sancionado la credibilidad de los mitos paganos y los habría hecho circular por su imperio con vistas a la educación de la gran masa de sus súbditos, súbditos estos a los que habría considerado como en perpetua minoría de edad, como niños a los que contar «historias falsas con forma creíble»⁷⁴⁰, o lo que es lo mismo, mitos o ficciones. Así entendidos, los mitos paganos de los que el Juliano político se habría servido, habrían cumplido una función pedagógica a la que estaría motivando una razón de Estado, a saber: la antedicha salvación del imperio⁷⁴¹ o del Estado romano a través del retorno de éste al paganismo. Ahora bien, a esta pedagogía política sustentada en mitos y concebida como un medio para salvar el imperio, no resultaría fácil separarla de las razones filosóficas que, como se ha dicho arriba, habrían sido las que habrían llevado a Juliano a aceptar el cetro de emperador. En función de esto, y tal y como veíamos que ocurría en las relaciones entre el político y el filósofo⁷⁴², razón de Estado entendida como razón práctica, de un lado, y, de otro, razón filosófica como razón teórica, estarían presentándose en el Juliano de Kojève inextricablemente unidas. Y así, si la segunda de estas razones estaría remitiendo a la razón humana filosófica o Nus, razón esta respecto de la cual no cabrían ironías y a la que no quedaría otra que tomarse en serio y si la razón práctica, ficción del paganismo mediante, estaría remitiendo, por su parte, al mencionado «mantenimiento eterno del Estado romano en la medida de lo posible»⁷⁴³, al entrelazamiento de estas dos razones habría que tomárselo igualmente en serio por no estar siendo, en el fondo, sino de

⁷³³ *Ibid*, 43.

⁷³⁴ *Ibid*, 52.

⁷³⁵ *Ibid*, 31.

⁷³⁶ *Ibid*, 52.

⁷³⁷ *Ibid*, 16.

⁷³⁸ *Ibid*, 58.

⁷³⁹ *Ibid*.

⁷⁴⁰ *Ibid*, 34.

⁷⁴¹ *Ibid*, 46.

⁷⁴² Véanse pp. 203-205 de esta tesis.

⁷⁴³ Kojève, *L'Empereur*, 58.

una y la misma razón de la que aquí se estaría hablando. Visto desde esta perspectiva, esas dos razones estarían constituyendo un todo, la razón filosófica sin la razón política convirtiéndose en un juego para iniciados sobre cuya verdadera seriedad cabría dudar en razón de la contundencia, más arriba señalada⁷⁴⁴, con que Kojève denuesta en general cualquier «espíritu de capilla y, por otro, la razón política sin la razón filosófica, no pudiendo pasar de su mera condición de medio, esto es, no presentando sino un carácter meramente instrumental o utilitario sin relación alguna con la verdad. La interpretación que Kojève hace del empleo del mito a cargo de Juliano ilustra bastante bien esto que queremos decir. La ética sería, según nuestro autor, la única rama de la filosofía en que para el emperador romano estaría legitimada la utilización del mito entendido éste, de acuerdo a la definición que más arriba dábamos de la teología, esto es, como una retórica que estaría dando expresión verbal coherente a contradicciones que no se corresponderían con realidad alguna. Pero una ética así entendida, como productora de mitos o ficciones, sería filosóficamente válida únicamente en la medida en que la misma se dirija a instruir a los individuos, es decir, únicamente en la medida en que se trate de una pedagogía o demagogia⁷⁴⁵ orientada a los miembros individuales que conformarían el Estado, la sociedad o el hombre «en general»⁷⁴⁶, esto es, sólo en la medida en que se trate de una «filosofía práctica», «la parte de la filosofía que se ocupa del hombre particular (esto es, del comportamiento personal de los individuos [...])»⁷⁴⁷. Pero esto dejaría de ser así tan pronto a esa ética «es tomada en su conjunto»⁷⁴⁸, vale decir, teóricamente, esto es, cuando su objeto deja de ser el individuo y pasa a serlo el Estado como tal o si se quiere la Sociedad en su conjunto o el hombre en general del que antes hablábamos. Desde esta perspectiva de conjunto, teórica o total, o lo que es lo mismo, general, para la ética como rama de la filosofía sólo sería pertinente la verdad y no la producción de ninguna ficción mitológica edificante. Y a «un teórico del Estado [...] como tal»⁷⁴⁹, pues no otra cosa sino una teoría del Estado o de la Sociedad «en general o como tal»⁷⁵⁰ estaría conformando esa ética tomada en su conjunto, sólo le estaría permitido hablar en serio, esto es verdaderamente, esto es, sin recurrir a los mitos. Si la inclusión de mitos paganos en los escritos de Juliano en tanto que hombre de Estado no habría obedecido entonces sino al fin útil contenido en una pedagogía práctica que estaría viendo en sus destinatarios, individuos particulares en perpetua minoría de edad física o mental a los que redirigir hacia el paganismo, la teoría del Estado como tal de Juliano en tanto que hombre de Estado por imperativo de un deber filosófico, no estaría admitiendo esos mitos más que como una suerte de guiño irónico dirigido presuntamente a unos adultos —«filósofos y hombres de Estado», por igual— que, de serlo de verdad, no deberían creerse «ni una gota»⁷⁵¹ de los mismos.

3.- La academia-monasterio como polis y el filósofo como rey

Pero lo cierto es que, lo hemos dicho ya antes⁷⁵², habría razones para especular acerca del grado de seriedad de los guiños que el Juliano de Kojève estaría dirigiendo a ese público pretendidamente adulto

⁷⁴⁴ Véanse pp. 133-208 de esta tesis.

⁷⁴⁵ Kojève, *L'Empereur*, 43. (Kojève realiza aquí una equiparación entre el pedagogo y el demagogo, de suerte que pedagogía y demagogia, tal y como, por otro lado, sucedía ya en los años 40 en su «Noción de la Autoridad», resultarían conceptos homologables.

⁷⁴⁶ *Ibid*, 42.

⁷⁴⁷ *Ibid*, 51.

⁷⁴⁸ *Ibid*, 42.

⁷⁴⁹ *Ibid*.

⁷⁵⁰ *Ibid*.

⁷⁵¹ *Ibid*, 46.

⁷⁵² Véanse pp. 133-208 de esta tesis.

formado por «un pequeño número de elegidos». Y es que el propio Juliano habría concedido en sus escritos que el aspecto poético de diversión y de entretenimiento del mito por mero juego sería algo que no dejaría de existir nunca mientras existan hombres sobre la tierra⁷⁵³, de manera que «No cabe gobernar caballos, bueyes, mulas y aún menos hombres sin dar nada a su inclinación. Y así, a veces, los médicos, hacen pequeñas concesiones (añadiendo miel a medicamentos amargos) a los enfermos para que sean más obedientes en las grandes circunstancias»⁷⁵⁴. ¿Quién nos dice entonces que ese presunto guiño a esos presuntos adultos no sea también él un mito que Juliano- Kojève estaría empleando con vistas a que sus destinatarios se crean en posesión del secreto equivocado? ¿Qué estaría impidiéndonos afirmar que en su escrito sobre Juliano Kojève no habría buscado sino divertirse el mismo a costa de «filósofos y hombres de Estado» como Strauss, a quienes estaría haciendo como que confía un secreto para, con ello, hurtarles la verdad, la verdad, quizá, de su secreto mejor guardado, a saber, su propia condición de espía soviético? Un buen modo de orientarse en esta tupida trama de guiños en que acaso pueda desembocar la lectura kojéviana del arte de escribir de Juliano quizá pueda encontrarse en el origen platónico que Kojève adscribe a la ironía que el emperador habría empleado en sus escritos. El origen platónico de dicha ironía sería, de hecho, lo que estaría haciendo que no fuera tanto «lo que se dice»⁷⁵⁵ cuánto «quién lo dice y a quién se dirigen las palabras»⁷⁵⁶, lo que de veras estaría importando en dichos escritos. Pues bien, en una carta que Kojève envía a Strauss el quince de mayo de mil novecientos cincuenta y ocho, nuestro autor describe la posición ambigua que respecto de Platón habría mantenido el propio Juliano. Si, por un lado, Kojève señala en dicha misiva que «Juliano era de la opinión (como lo eran Damascius y Farabi) que Platón pensaba exactamente igual que ellos, sólo que nunca lo dijo abiertamente»⁷⁵⁷, nuestro autor no deja de realizar esa afirmación en el contexto más general de la oposición de Juliano como «emperador o funcionario»⁷⁵⁸ al «epicureísmo (jardines) de esos intelectuales»⁷⁵⁹. Y es que, desembocando como lo habría hecho en la «República de las Letras» del ilustrado Pierre Bayle y pasando por la vida monástica del medievo consagrada a la sabiduría, Kojève hace remontar el origen de ese epicureísmo a la academia de Platón. Para nuestro autor ese patrón de vida y pensamiento epicúreo⁷⁶⁰ habría sido, de hecho, hegemónico durante al menos mil años siendo sus efectos sobre la vida del hombre principalmente tres, a saber: por un lado, la separación o pérdida del mundo y el apoliticismo, por otro, la predilección por colocar un único gobernante al frente de unas comunidades que lo serían sin mundo y, por último, la no sujeción de los gobernantes al frente de esas comunidades a ninguna ley propiamente humana. Frente a esos patrones vitales y en clara oposición a los mismos, se habrían encontrado los ciudadanos corrientes de la polis, así como los políticos que habrían tomado parte en la vida pública de ésta, ajenos por igual, tanto los unos como los otros, a la sabiduría y a la academia y, por extensión, a cualquier jardín epicúreo con pretensiones de existir separado de la ciudad. En tanto servidor público u hombre de Estado, esto es, en tanto emperador, al Juliano de Kojève los escritos platónicos le habrían resultado, pues, utópicos por postularse en ellos un tipo de tiranía que sería irrealizable a escala humana. Y así, los mil años transcurridos bajo ese epicureísmo de filiación platónica habrían estado caracterizados por la

⁷⁵³ *Ibid.*, 33.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, 59.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, 56.

⁷⁵⁶ *Ibid.*

⁷⁵⁷ Strauss, *Tyranny*, 217-314.

⁷⁵⁸ *Ibid.*

⁷⁵⁹ *Ibid.*

⁷⁶⁰ Véanse págs. 83, 199-200 de esta tesis.

inevitabilidad de la separación entre política y filosofía, vale decir, entre tiranía y sabiduría o entre razón práctica y razón teórica. Sólo Hegel y Marx habrían sido capaces de poner fin a dicha inevitabilidad al tender con sus obras un puente dialéctico entre esas dos razones. Y es que a la posibilidad que el pensamiento de estos dos hombres habría abierto para que pudiera procederse a «La transformación de la academia-monasterio en polis», ⁷⁶¹ la habría motivado, según Kojève la idea no utópica cuánto «revolucionaria» de que «el filósofo debe (y, por tanto, puede) ciertamente volverse rey».

⁷⁶¹ Strauss, *Tyranny*, 217-314.

CAPÍTULO IV:

RAZÓN JURÍDICA: LA JUSTICIA (O LA VOLUNTAD)

1.- Introducción

Quizá no resulte ocioso antes de pasar a analizar el pensamiento jurídico-político de Kojève y tras este recorrido por el concepto kojéviano de propaganda y por las –con dicho concepto formando inextricable urdimbre– relaciones entre política y filosofía, detenernos brevemente y a modo de introducción a este cuarto capítulo en uno de los aspectos del concepto kojéviano de libertad. De este concepto había quedado dicho más arriba⁷⁶², que implicaba la negación de las posibilidades que cada vez se presentaban realizadas en un hombre a través de la realización de una posibilidad inédita e incompatible con aquellas. Pues bien, a partir de esas posibilidades que a la libertad humana le serían constitutivas para poder realizarse en el mundo, a Kojève vamos a verle discurrir acerca del carácter presumiblemente infinito que dichas posibilidades estarían presentando, así como acerca de la imposibilidad de trasladar la infinitud de ese carácter al terreno de la existencia humana debido justamente a la naturaleza necesariamente mortal y finita de ésta. En efecto, la naturaleza finita de la existencia humana estaría haciendo que al hombre no le fuera dado realizar todas sus posibilidades por falta material de tiempo, lo que le habría obligado a éste tener que elegir libremente entre ellas, volviendo así a la libertad “además ontológicamente posible”⁷⁶³. Y así, si en su seminario de los años treinta sobre Hegel, Kojève definía al hombre como «Infinito en potencia y siempre limitado en acto por la muerte»⁷⁶⁴, lo que habría hecho del hombre «un individuo libre que tiene una historia» y que podía «crearse libremente un lugar en la historia», en su descripción de los años cuarenta de la dialéctica entre un derecho en potencia y un derecho en acto y del agotamiento de la potencia del primero por la completa actualización de esta última, nuestro autor jugará con las nociones de «lo posible», «lo imposible», «lo en potencia» y «lo en acto» a la hora de explicar las complejas interacciones que habrían existido entre derecho, sociedad y Estado. Kojève advierte en este sentido que «La realidad humana no es, por lo tanto, la realización (la actualización) de una “posibilidad” (de una “potencia”): y la realidad que no presupone una posibilidad, el acto que no actualiza una potencia, es una realidad libre, un acto de libertad, la libertad real en acto»⁷⁶⁵. El mundo de «lo posible» y el mundo de «lo humano» se encontrarían, así en dos planos distintos, el primero remitiendo a la infinitud del tiempo y el segundo a la temporalidad finita. La realización del ideal del Estado Universal y Homogéneo, por ejemplo, podría ser imposible y existiría la posibilidad de que dicho Estado no se realizara nunca⁷⁶⁶. Para evitarlo, se habría hecho necesario que su condición de posible fuera traída al ámbito de lo humano, esto es, al ámbito finito del acto libre, lo que estaría equivaliendo a su realización. En el ámbito humano de «la libertad real en acto» hablar de «posibilidad» o de «potencia» estaría de

⁷⁶² Véanse pp. 188-189 de esta tesis.

⁷⁶³ Kojève, *Tyrannie*, 239.

⁷⁶⁴ Kojève, *Introduction*, 520.

⁷⁶⁵ Kojève, *Esquisse*, 576, nota 1.

⁷⁶⁶ *Ibid*, 574.

más, porque lo que en ese ámbito estaría contando serían la elección libre- consciente y voluntaria- y el acto. La elección libre sería aquella a la que el hombre estaría siendo emplazado por un conflicto trágico, hamletiano⁷⁶⁷, a saber: el que estaría dándose entre teoría y acción, entre un concepto –posible o imposible– y lo real temporal, que no sería ni lo uno ni lo otro, sino histórico, inmanente y finito, y, en tanto tal, susceptible de verificar objetivamente⁷⁶⁸ la realidad del concepto. Pues bien, en la medida en que en esta tesis venimos a sostener que Kojève habría solucionado ese problema trágico “sin solución posible”⁷⁶⁹ e «insoluble a escala individual»⁷⁷⁰ optando libremente por conciliar en su propia persona teoría y acción y que lo habría hecho a base de combinar en su propia biografía o historia las tres⁷⁷¹ «posibilidades existenciales»⁷⁷² susceptibles de acompañar al concepto en el proceso de su realización, a saber: la de filósofo, acuñador de conceptos, la de intelectual «mediador»⁷⁷³ encargado de «acercar, en el plano teórico, las ideas filosóficas a la realidad política»⁷⁷⁴ y la de hombre de Estado ejecutando «la acción política revolucionaria del tirano (que realizará el Estado universal y homogéneo)»⁷⁷⁵, de la misma manera venimos a sostener en este capítulo consagrado a la razón jurídica kojéviana que el constructo dialéctico que a propósito de los fenómenos jurídico-políticos Kojève elabora, no habría sido sino una herramienta política –en el sentido de «programa constructivo y definido» explicitando una voluntad– de la que nuestro autor se habría valido con el propósito de «traer al ámbito de lo humano» «a través de “la libertad real en acto» el Estado perfecto que, basándose en Hegel, habría concebido como idealmente posible o, lo que sería lo mismo, como proyecto o intención.

2.- Homo «politicus»: Estado, amistad-enemistad y autoridad

i.- Grupo gobernante- grupo gobernado. Grupo político exclusivo-grupo político excluido. Conservación del Estado y autoridad

Si de lo que ahora se trata ahora es de analizar el mencionado constructo, de entre las no pocas dialécticas que nuestro autor pone en juego para desarrollarlo, comenzaremos por analizar en primer lugar la que da pie al encabezamiento A de arriba.

Dicho análisis puede empezar por plantearnos de entrada la siguiente pregunta: ¿Quién es el Homo «politicus» para Kojève? Para acto seguido respondernos que el Homo «politicus» para Kojève es el amigo. Más en concreto, el amigo político, es decir, todo aquel que lo sea nuestro por estar compartiendo

⁷⁶⁷ *Ibid*, 264.

⁷⁶⁸ *Ibid*, 265.

⁷⁶⁹ *Ibid*, 264.

⁷⁷⁰ *Ibid*, 268.

⁷⁷¹ Dejamos de lado aquí «las posibilidades existenciales» del Kojève propagandista y del Kojève espía, pero no sería descartable que las tres posibilidades existenciales arriba mencionadas pudieran estar incluyendo ya estas dos. Y así, si conforme a lo que sosteníamos en el anterior capítulo pedagogía y propaganda serían en Kojève dos conceptos difícilmente discernibles, la cita que a continuación traemos a colación podría ser esclarecedora en lo que concierne al Kojève propagandista y su relación con la filosofía y la política: «La pedagogía ejercida y controlada por el gobierno forma parte integral de la actividad gubernamental en general. En consecuencia, querer actuar sobre el gobierno con vistas al establecimiento o a la admisión de una pedagogía filosófica, es querer actuar sobre el gobierno en general, es querer determinar o co-determinar su política como tal. Pues bien, el filósofo no puede renunciar a la pedagogía». Kojève, *Tyrannie*, 258.

⁷⁷² Kojève, *Tyrannie*, 239.

⁷⁷³ *Ibid*, 279.

⁷⁷⁴ *Ibid*, 278.

⁷⁷⁵ *Ibid*, 278.

con nosotros un enemigo común, según la definición que de enemigo habría dado Carl Schmitt en su obra «El concepto de lo político», de quien Kojève admite abiertamente tomar el concepto:

El enemigo político no tiene porqué ser moralmente malvado, no tiene porqué ser estéticamente horrible, no tiene porqué aparecer como un competidor económico y puede que incluso pueda parecernos ventajoso hacer negocios con él. Se trata simplemente de que él es el otro, el extraño y de que es propio a su esencia que sea existencialmente otro y extraño y que lo sea en un sentido particularmente intenso que haga posible que en casos extremos puedan surgir conflictos con el que no puedan ser dirimidos ni a través de un conjunto general de reglas que existan con antelación, ni a través del veredicto de un tercero «desinteresado» y, por lo tanto, «imparcial».⁷⁷⁶

Partiendo de dicho concepto dos serían las condiciones para que pudiera darse un Estado o comunidad basada en la amistad política, a saber:

1. Que exista una sociedad en la que todos sus miembros se consideren amigos y que éstos consideren enemigos a todos los que no formen parte de ella.
2. Que en el seno de esa sociedad pueda distinguirse claramente entre un grupo de gobernantes y un grupo de gobernados.⁷⁷⁷

Amigo –enemigo y grupo gobernante– grupo gobernado estarían conformando además dos pares de categorías que estarían íntimamente relacionados. Y así, a la condición de gobernado la va a definir la incapacidad de éste para sustraerse a la acción del gobernante. Esta idea de «sustraerse a» es ya en sí misma una idea de capital importancia en los análisis kojevianos del fenómeno jurídico-político y nos remite a la idea de un «afuera» al que al gobernado siempre le sería dado huir caso de querer «sustraerse» a la acción del gobernante.⁷⁷⁸ Para éste, por su parte, ese «afuera» supondrá siempre una amenaza, por cuanto capaz de «sustraerle» los gobernados sobre los que pretende ejercer su acción de gobierno. Al grupo gobernante lo estarían constituyendo los compañeros de armas que habrían resultado vencedores en la lucha antropogénica por el reconocimiento, esto es, ese grupo sería un grupo de amos que se habrían vuelto amigos de resultados de su victoria en la lucha. Habiéndolos vuelto amigos políticos y gobernantes su participación en dicha victoria, su relación con el grupo de gobernados se habría visto afectada por la misma, de tal suerte que esa relación podría ser vista en último término como una especie de «proyección hacia el interior de la comunidad política de la relación política fundamental amigo-enemigo»⁷⁷⁹. Según esto, al grupo gobernado lo estaría constituyendo entonces un grupo de enemigos exteriores que, convertido en razón a su previa conquista, en un grupo vencido de enemigos interiores, se habría vuelto susceptible de secundar en calidad de grupo de amigos las iniciativas políticas del grupo gobernante contra un eventual enemigo exterior, siempre y cuando el grupo gobernante estuviese dando prueba de detentar autoridad política suficiente sobre ese grupo gobernado. Si es cierto, de un lado, que tanto los miembros del grupo gobernante como los del gobernado serían en principio por igual ciudadanos del Estado en cuestión y se opondrían como tales al ciudadano de un Estado extranjero, no lo sería menos, de otro, que al hacer de ella una función de la autoridad, Kojève estaría confiriendo a la distinción amistad-enemistad un componente volátil

⁷⁷⁶ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Berlin, Duncker & Humblot, 2002).

⁷⁷⁷ Kojève, *Esquisse*, 143.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, 129.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, 145.

que estaría dando origen a toda una casuística que iría del caso ideal a uno «degenerado»⁷⁸⁰ y que potencialmente podría volverse contra cualquier comunidad política fundada sobre dicha distinción.

La aspiración definitoria de una comunidad política de amigos como la descrita sería la de constituirse en una sociedad perfectamente autónoma y autárquica lo más alejada y lo menos dependiente posible de cualquier injerencia externa por parte de otro Estado extranjero o exterior. Esa aspiración a la autarquía estaría correspondiéndose con la hostilidad y mutua exclusión que a menudo veríamos presidir las relaciones entre los Estados. En último término, ese «ideal de autarquía»⁷⁸¹ llevaría inscrito un deseo de exterminio o de absorción del Estado enemigo por el que lo característico de cada Estado sería tender a la evitación o potencial eliminación de cualquier interacción con otros Estados. Platón y Fichte habrían sabido dar cumplida cuenta de esta ideal autárquico que estaría siendo inherente a todo Estado o comunidad política de amigos.

En conexión con el referido ideal autárquico, el objetivo de todo grupo gobernante de amigos al frente de un Estado, sería, además, que la sociedad sobre la que éste se asienta se mantenga en la identidad de su estado, de ahí quizás, barruntamos, la proveniencia del mismo vocablo «Estado». Siendo entonces la prioridad de todo grupo gobernante que el estado de la sociedad que gobierna no cambie, dicho grupo evitará a cualquier precio todo aquello que pueda poner en peligro la existencia de esa sociedad buscando la conservación de la positividad del Estado por oposición a cualquier negación revolucionaria de éste. Pues bien, a esta prioridad que los Estados en general estarían concediendo a la conservación de la sociedad en su base, Kojève va a llamarla «razón de Estado».⁷⁸² Razón de Estado sería, pues, la que estaría implicando y tendiendo a movilizar todos los recursos necesarios para garantizar la conservación y subsistencia de la sociedad estatal. Esa razón atendería, en consecuencia, sobre todo a cuestiones relacionadas con lo socialmente útil, a medidas, por ejemplo, de higiene pública o de protección social o mismamente al mantenimiento del orden público. No habrían sido pocos en este sentido los teóricos del derecho que para Kojève, habiéndose dejado llevar por esa razón de Estado, habrían colocado al derecho como uno más en la lista de recursos de los que el Estado podría valerse para la conservación de la sociedad⁷⁸³, el mal llamado derecho constitucional no siendo, como más abajo veremos, sino un ejemplo paradigmático de esos recursos no en vano «Toda constitución, toda estructura política de un Estado es políticamente buena, si permite al Estado mantenerse indefinidamente en la identidad consigo mismo.»⁷⁸⁴

Junto a la volatilidad que se habría derivado de hacer depender de ella la consistencia de la comunidad política, otra consecuencia de la introducción del factor autoridad política en la distinción grupo gobernante - grupo gobernado habría sido el hecho de que a esos dos grupos quepa también reconocerlos bajo las denominaciones de «grupo político exclusivo» y «grupo político excluido» respectivamente. Grupo político exclusivo sería, en este sentido, todo grupo de amigos capaz de excluir del gobierno del Estado a todos los demás grupos rivales sin que la comunidad política como tal- y con ella el grupo gobernante mismo- perezca como tal. Los mecanismos de exclusión que el grupo político exclusivo tendría a su disposición serían de distinto tipo: el grupo gobernante podría exterminar físicamente a los demás grupos o bien, sin tener que llegar hasta a ese exterminio, ese grupo político exclusivo podría valerse del expediente de

⁷⁸⁰ *Ibid*, 144, nota 3.

⁷⁸¹ *Ibid*, 147, nota 2.

⁷⁸² *Ibid*, 81.

⁷⁸³ *Ibid*.

⁷⁸⁴ *Ibid*, 395.

un régimen de mayorías como mecanismo de exclusión pudiendo hacer que se vote sólo a sus propios candidatos o bien, servirse de procedimientos alternativos como el sorteo de cara a consolidarse como élite gobernante homogénea.

A pesar, no obstante, de que acabamos de hacerlo, lo cierto es que Kojève no estaría identificando siempre grupo gobernante con grupo político exclusivo y grupo gobernado con grupo político excluido respectivamente y en ocasiones las definiciones que de uno y otro grupo da nuestro autor resultan un tanto borrosas. Al situar, por ejemplo, el origen del Estado en la voluntad que una sociedad particular dada tendría de convertir sus intereses particulares en los generales de toda la sociedad, es decir, al situar el origen de la sociedad estatal en la pretensión de una parte de la sociedad a tomarse y a que la tomen por el todo, Kojève sostiene que los miembros de esa sociedad particular verán siempre frustrada esa pretensión a menos que se muestren dispuestos a jugarse la vida.⁷⁸⁵ En el supuesto de que se la jueguen y resulten victoriosos, la sociedad particular en cuestión de la que formarían parte habría conseguido convertirse en Estado, esto es, habría conseguido mantenerse en la existencia respecto de otras sociedades particulares que se oponían a sus pretensiones hegemónicas y lo habría hecho excluyendo del poder, sin que ello conlleve la ruina de la sociedad, a los miembros de las demás sociedades, miembros de los que se valdrá al mismo tiempo para mantenerse por medio de la coerción, vale decir, por medio de la fuerza. Pues bien, es a los miembros en tanto que amigos políticos de esa sociedad particular, ahora convertida en Estado triunfante en razón a su victoria en la lucha, a los que Kojève va a identificar como formando el grupo político exclusivo, mientras que a los miembros de las sociedades particulares derrotadas los identificará con el grupo político excluido, quedando éste así sometido a la fuerza. Es más, el grupo político exclusivo conseguiría mantenerse como tal grupo respecto del excluido gracias a que de su seno habría emergido⁷⁸⁶ un grupo gobernante que, detentando una autoridad política que el resto del grupo político exclusivo le habría conferido, sería el habilitado para ejercer la violencia contra el grupo político excluido.⁷⁸⁷ Según esto, por tanto, al grupo político exclusivo lo estaría conformando, de un lado, un grupo gobernante detentador de autoridad política y otro de gobernados encargado de conferirle dicha autoridad y que se limitaría a experimentarla pasivamente. Fuera de la comunidad política, en cualquier caso, habría quedado el grupo político excluido al que se le sometería a la pura fuerza. Sin embargo, como apuntábamos arriba, esto no siempre es así, y Kojève parece hacer un desglose más simple entre, por un lado, la totalidad de los amos vencedores en tanto grupo político exclusivo que coincidiría con el grupo gobernante investido de autoridad y, por otro, los «antiguos vencidos, cuasi-esclavos, reconocidos políticamente por sus vencedores, los amos, esto es, ciudadanos (en germen y “para nosotros”)⁷⁸⁸». Al carácter del grupo gobernado lo estaría determinando el hecho de su exclusión, sí, del gobierno de la comunidad política, pero el grupo político exclusivo o grupo gobernante de los amos lo habría reconocido políticamente, dándole a sus miembros en tanto amigos gobernados una cierta carta de ciudadanía.

Sea como fuere, ya forme parte el grupo gobernado del grupo político exclusivo, presentándose éste dividido entonces en grupo gobernante y grupo gobernado, o ya sea que «los gobernados no sean Amos

⁷⁸⁵ *Ibid.*, 404.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, 405. El verbo en concreto que Kojève emplea es «secretar»: «El grupo exclusivo no puede lograrlo más que secretando un colectivo de Gobernantes, que disfruta de una autoridad política en el seno del grupo exclusivo, permitiendo este último grupo al de Gobernantes el uso de la violencia respecto del grupo excluido».

⁷⁸⁷ *Ibid.*

⁷⁸⁸ *Ibid.*, 521.

propriadamente dichos, siendo éstos todos gobernantes»⁷⁸⁹, el mantenimiento de toda nueva unidad estatal o comunidad política de amigos estaría pasando por la consecución de un frágil equilibrio, a saber, el que estaría existiendo entre la voluntad general de esa comunidad como todo, la autoridad política del grupo gobernante y el reconocimiento de dicha autoridad por parte de los gobernados.

ii.- El reconocimiento de la autoridad. Voluntad general, mayorías y esnobismo. Algunos tipos de autoridad

Por los estrechos vínculos que Kojève establece entre ellos, a los términos recién empleados de «reconocimiento», «autoridad» y «voluntad general» cabe situarlos en una línea de continuidad de la que en la teoría política kojéviana podrían extraerse innumerables ramificaciones. La línea de continuidad que iría del «reconocimiento» a la «autoridad», por centrarnos en el primer tramo de la susodicha, sería, de hecho, tan corta como puede serlo la absoluta determinación de la segunda por el primero. Dicho más claramente y como ya se ha apuntado con anterioridad en esta tesis⁷⁹⁰, sin reconocimiento de la autoridad no habría autoridad. Reconocer una autoridad política es darle a esta carta de naturaleza, no reconocerla es destruirla⁷⁹¹. El vínculo entre reconocimiento y autoridad política sería tan estrecho y Kojève estaría presentando a estos dos conceptos tan próximos el uno del otro, que su deslindamiento no sería fácil. Con todo, el reconocimiento de la autoridad política lo estaría relacionando nuestro autor antes que nada con las formas de exteriorización de la autoridad política y con los signos exteriores que la aceptación de esa autoridad revestiría. En este sentido, el sorteo, la elección, la nominación de un candidato a la autoridad, por diferentes que esos signos exteriores pudieran ser, cada uno de ellos no estaría sino poniendo de manifiesto a su manera que una autoridad política se habría materializado ¿En qué habría consistido dicha materialización? Pues muy sencillo, en la renuncia consciente y voluntaria, vale decir, libre, por parte de un sujeto a cualquier reacción contra la acción del detentador de la autoridad en cuestión. En efecto, «la autoridad es la posibilidad que tiene un agente de obrar sobre los otros sin que éstos reaccionen sobre él al tiempo que son capaces de hacerlo»⁷⁹². Para que el fenómeno de la autoridad política pueda darse, va a hacerse, por lo tanto, necesario, primero, que exista siempre una posibilidad de reaccionar a las órdenes de dicha autoridad y el riesgo concomitante de poder perderla- en el caso de la autoridad divina esa posibilidad y ese riesgo, por ejemplo, no se darían,⁷⁹³ -y, segundo, que exista una voluntad libre de renunciar a esa reacción por parte de quien por principio sería capaz de reacción contra ella. Dos aspectos llaman la atención en esta definición de la autoridad política elaborada por Kojève: de un lado, los umbrales de acción tan bajos -o, si se quiere, los niveles tan altos de pasividad- a los que el sujeto a la autoridad tendría que atenerse para no incurrir en una reacción y, como consecuencia, provocar la destrucción de la autoridad que del no-reconocimiento de la misma se desprendería y, de otro, lo que no sería sino correlato de lo que acabamos de exponer, a saber, los umbrales de acción tan bajos- o, si se quiere los niveles tan altos de inacción- a los que el detentador de autoridad tendría que ceñir su conducta para erigirse en detentador efectivo de autoridad. La figura kojéviana del detentador de autoridad -por entroncar con la impronta budista en el pensamiento de nuestro autor⁷⁹⁴- estaría remedando, vista desde el ángulo de la inacción que Kojève parece presuponerle, la de un buda sedente e imperturbable cuyo único hacer consistiría en que los otros quieran hacer

⁷⁸⁹ *Ibid*, 521, nota 1.

⁷⁹⁰ Véanse pp. 200-201 de esta tesis.

⁷⁹¹ Kojève, *La Notion*, 62.

⁷⁹² *Ibid*, 58.

⁷⁹³ *Ibid*, 64.

⁷⁹⁴ Para más detalles véanse el capítulo II y el epígrafe ii del capítulo II de esta tesis.

espontáneamente lo que él quiere que hagan sin tener que hacer él nada al respecto⁷⁹⁵. Y es que no se trata solamente de que el detentador de autoridad tenga siempre que abstenerse de emplear la fuerza—esta última, para Kojève, lo radicalmente opuesto a la autoridad—, sino que con solo verse en la enojosa necesidad de convencer a nadie para que obedezca sus órdenes, o si se quiere, en el no menos tedioso compromiso de tener que pensar en un argumento con el que persuadir al otro de que le obedezca, el detentador kojéviano de autoridad, sin darse casi ni cuenta, la estaría ya perdiendo⁷⁹⁶. Quiere decirse que ese detentador provocaría, sí, que los otros cambien espontánea y voluntariamente, pero estaría haciéndolo, sólo a condición de cambiar él mismo lo menos posible. De quien experimenta la autoridad —esto es, del gobernado— Kojève parece esperar que tenga tan interiorizado su reconocimiento de la misma que dicho reconocimiento ahorre al gobernante cualquier esfuerzo innecesario. Reducido a estos dos elementos constitutivos —un detentador de autoridad o gobernante y un sujeto pasivo de la misma o gobernado— el fenómeno de la autoridad sería el fenómeno cualitativo que se desprendería de una interacción social a la que, en su perfección, cabría imaginársela como un engranaje silencioso en el que la inacción del detentador de autoridad provocaría en quien la experimenta que éste quiera hacer espontáneamente lo que hace, coincidiendo esto, por lo demás, con lo que el primero querría justamente que este último hiciera.

Que el grupo gobernante posea autoridad política sobre el grupo de los gobernados en una comunidad política de amigos o Estado era algo que Kojève hacía depender, como más arriba hemos visto⁷⁹⁷, de la capacidad del primero para generar una autoridad que se correspondiera con la voluntad del grupo político entendido éste como todo. Nuestro autor va a tomarse su tiempo a la hora de justificar el por qué no cree que la teoría democrática del contrato social no rousseauniana sea de alguna utilidad para ello y sólo de una utilidad parcial la teoría de la voluntad general del pensador ginebrino. Si la primera estaría postulando la existencia de una autoridad específicamente política derivada del mero valor numérico de la parte, mayoritaria o minoritaria, de un grupo, la segunda estaría haciendo del fenómeno de la autoridad política una simple función de la existencia de la voluntad general. Ambas teorías democráticas habrían adolecido, en suma, de notorias insuficiencias para dar cuenta de la naturaleza específicamente política del fenómeno de la autoridad.⁷⁹⁸

Las teorías democráticas no rousseaunianas del contrato social serían las que admitirían en general que la mayoría numérica de un grupo constituiría en sí misma fuente de autoridad y que la transmisión de autoridad a quien resulte elegido por la parte mayoritaria del grupo estaría teniendo lugar en virtud de un valor exclusivamente numérico. «Hacer como todo el mundo»⁷⁹⁹, «no hacerse notar»⁸⁰⁰ o la autoridad de la «opinión pública»⁸⁰¹, serían todas ellas variantes de esta autoridad del mero número. Kojève niega, sin embargo, cualquier especificidad política a esta autoridad arguyendo que si la mayoría derivara su autoridad política únicamente de su mayor número lo estaría haciendo al margen por completo de cualquier actitud cualitativa respecto del grupo minoritario al que se impone. El mismo origen numérico de donde la mayoría democrática dice extraer su autoridad estaría, de hecho, hurtando a

⁷⁹⁵ Kojève, *La Notion*, 61.

⁷⁹⁶ *Ibid*, 59.

⁷⁹⁷ Véase p. 219 de esta tesis.

⁷⁹⁸ Kojève, *La Notion*, 98-110.

⁷⁹⁹ *Ibid*, 101.

⁸⁰⁰ *Ibid*.

⁸⁰¹ *Ibid*.

ésta cualquier posibilidad de constituirse en autoridad, ya que, como acabamos de ver más arriba, la definición kojéviana de la misma presupone una interacción social entre dos agentes- detentador y experimentador de la autoridad- que el mero número o suma de los miembros del grupo por sí mismo no estaría implicando. Esa autoridad del número mayoritario estaría siendo expresión, todo lo más, de un contrasentido, a saber, el que se derivaría de estar ejerciendo una autoridad sobre uno mismo⁸⁰². Toda mayoría democrática que esgrimiera una supuesta autoridad en razón de su simple número no estaría siendo, pues, sino lo contrario de la autoridad que estaría reclamando para sí, a saber, pura fuerza. A lo sumo esa mayoría podría tomarle prestado a la autoridad del todo que, como más abajo veremos, sería la de la voluntad general, lo que esta tendría de autoridad tipo padre. Y así:

En la medida en que la Mayoría tiene autoridad (extraída de su mismo número), interviene como guardiana de la tradición, etc. Su autoridad es la de un «Senado», la de un «Censor», etc. Y es también ciertamente la del «qué dirán». Además, a todos los que voluntaria y conscientemente proponen cosas *nuevas* le tare al paio la Mayoría. Y esa Mayoría pierde igualmente cualquier prestigio durante las épocas «revolucionarias», en las que la sociedad se sabe y quiere *en cambio*.⁸⁰³

Pero la parte de un grupo social que reclama para sí la autoridad política no tendría por qué coincidir siempre con la mayoría de ese grupo. Y es que la minoría como tal podría asimismo presentarse como titular de la autoridad a través, por ejemplo, del esnobismo. El afán de originalidad del esnob y el sometimiento de éste a la autoridad de una élite que tiene por minoritaria no estaría alejándose mucho del «qué dirán» que conformaba la mayoría. Sólo que el esnobismo no estaría en realidad aduciendo únicamente el hecho de su minoría para justificar su autoridad, sino que estaría justificando ésta sobre la base más bien de una actitud displicente respecto de una mayoría a la que despreciaría y se opondría. En sí misma esta oposición del esnob supondría, de hecho: primero, que el esnob y su prurito minoritario no reconocen por principio ninguna autoridad proveniente de la mayoría, autoridad que por lo tanto, no existiría tampoco desde esta óptica, ya que, como se ha señalado con anterioridad, para Kojève no hay autoridad sin reconocimiento ; segundo, que si el esnob renuncia conscientemente a cualquier reacción contra la mayoría no lo estaría haciendo, en cambio, voluntariamente, sino de una manera forzosa al saber abocada al fracaso cualquier reacción suya contra el mayor número de la mayoría; y tercero, que el esnob no estaría derivando su pretensión a la autoridad del mero hecho de saberse cuantitativamente en minoría, sino que referiría dicha autoridad a cualidades que estaría situando más allá del número y que estarían haciendo por ello que a la supuesta autoridad del esnob pueda encuadrársela en alguno de los cuatro tipos puros –sobre los que volveremos– de autoridad política que Kojève identifica –a saber: padre, juez, jefe y amo– o en una combinación de los mismos.⁸⁰⁴

Las mayorías o minorías de las teorías de arriba va a confrontarlas Kojève con la teoría rousseauiana del contrato social, a la que nuestro autor también va a referirse como una teoría que sería anterior y de la que habría bebido la teoría de la autoridad de la mayoría⁸⁰⁵. La voluntad general sería aquella que se opondría a las voluntades particulares. A la teoría rousseauiana justificadora de dicha voluntad y a sus limitaciones a ojos de Kojève hemos hecho referencia ya al analizar la idea de totalidad en el

⁸⁰² *Ibid*, 102.

⁸⁰³ *Ibid*, 109-110.

⁸⁰⁴ *Ibid*, 103-104.

⁸⁰⁵ *Ibid*, 104.

pensamiento de nuestro autor⁸⁰⁶. Volvemos ahora sobre ella simplemente para poner de relieve que, al igual que la minoritaria del esnob y que la de la mayoría del demócrata, tampoco la pretendida autoridad política de la voluntad general estaría constituyendo en sí misma para Kojève una fuente específica de autoridad política. A pesar del mérito que a Rousseau le concede⁸⁰⁷, Kojève no admite que la voluntad general rousseauiana pueda por sí misma erigirse en fuente irreductible o «sui generis» de autoridad política. Si a la mayoría democrática acababa por reducirla a la fuerza bruta y al prurito de exclusividad del esnob Kojève lo remitía a uno cualquiera de sus tipos puros de autoridad o a una combinación de los mismos, a la voluntad general nuestro autor va a hacerla corresponder con dos en concreto de esos tipos, a saber, con la autoridad de padre y con la autoridad de juez. En consonancia con el carácter estático que Kojève identificaba en la voluntad general –como armónica y permanente hemos visto más arriba que la describía⁸⁰⁸– si nuestro autor pasa a hacerla corresponder ahora con las autoridades de padre y juez, ello se debe a que Kojève concibe dicha voluntad como ajena por completo a los dos tipos de autoridad a los que habría que considerar como más dinámicos y prestos a la acción y, por tanto, más propiciadores del cambio gracias a la acción de gobierno. Nos referimos a la autoridad del jefe o legislativa, por un lado, cuyo peso estaría dejándose sentir sobre todo en la política interior del Estado, es decir, en las relaciones que entre sí mantendrían los amigos que constituyen la comunidad política, y, por otro, a la autoridad del amo o ejecutiva, que Kojève pone en relación con la política exterior, esto es, con las interacciones mayormente bélicas en las que la comunidad política entraría con sus enemigos.

A la primera de las dos autoridades políticas citadas, la de jefe, Kojève la hace remontar a la filosofía política de Aristóteles⁸⁰⁹. En esta filosofía a la autoridad política la determinaría la sabiduría, la sabiduría entendida como la capacidad de ver y de prever, de predecir y transcender el presente inmediato, la facultad, en suma, de ver más lejos y adivinar mejor que los demás el futuro, un caso puro de esta autoridad pudiéndolo representar la del oráculo de la antigüedad⁸¹⁰. La autoridad política de jefe, algo de ello se ha avanzado ya en estas páginas al analizar la autoridad del mariscal Petain⁸¹¹, no vendría a ser otra sino la del gobernante que, en virtud de su saber, tendría un proyecto que ofrecer a sus gobernados, quienes, por su parte, renunciarían consciente y voluntariamente a cualquier reacción a dicho proyecto dejando su futuro en manos de la autoridad política de un jefe capaz de ver más lejos y mejor que ellos. La autoridad del jefe equivaldría, en este sentido, a la del líder, a la del führer, a la del dux, o a la del duce, autoridades todas éstas ligadas a la personalidad de un sólo individuo, pero también a la autoridad política legislativa de los parlamentos- proyectos de ley que irían más allá de cualquier presente inmediato- y que, en tanto individuos colectivos, se caracterizarían igualmente por estar representando a una parte opuesta al todo social.⁸¹²

La segunda de las autoridades gubernamentales propiciadoras del cambio social gracias a su dinamismo, sería la autoridad de tipo amo. Kojève refiere esta autoridad a la filosofía de Hegel.⁸¹³ Se trataría, en este caso, de la autoridad del vencedor de la lucha primigenia por el reconocimiento, del combatiente victorioso que ha hecho reconocer su victoria al vencido, vale decir, al esclavo. Autoridad eminentemente militar,

⁸⁰⁶ Véanse pp. 99-100 de esta tesis.

⁸⁰⁷ Kojève, *La Notion*, 104.

⁸⁰⁸ Véanse pp. 99-100 de esta tesis.

⁸⁰⁹ Kojève, *La Notion*, 73-76.

⁸¹⁰ *Ibid*, 76.

⁸¹¹ Véanse pp. 196-198 de esta tesis.

⁸¹² Kojève, *La Notion*, 108.

⁸¹³ *Ibid*, 70-73.

Kojève va a poner tipo de autoridad en relación con el poder ejecutivo y con el acto de declarar la guerra, siendo, por tanto, el tipo de autoridad política al que competiría determinar el presente «inmediato» de un Estado en base a la política exterior que éste seguiría respecto de sus enemigos.⁸¹⁴

Este breve y preliminar excursus sobre el fenómeno de la autoridad política en Kojève ha buscado poner de relieve dos cosas. Por una parte, la necesidad en la que todo grupo exclusivo político se encontraría de transformar los mecanismos de exclusión de los que su poder dimanaría en autoridad política que los legitimaría y los haría durar. Por otra, la insuficiencia de la que estaría siempre adoleciendo toda combinación parcial de alguno de los cuatro tipos de autoridad o de legitimación- los casos referidos de mayorías, minorías y voluntad general- de cara a conseguir que la autoridad política del grupo exclusivo político se mantenga en el tiempo, mantenimiento que sólo podría conseguirse a través de la conjugación armoniosa de los cuatro tipos de autoridad.

iii.- Sobre las constituciones y el mal llamado derecho constitucional. Un primer interrogante: acerca de la estatalización de lo particular

La transformación en una combinación cualquiera de los cuatro tipos mencionados de autoridad política del mecanismo de exclusión sobre el que se sustentaría el Estado creado por un grupo político exclusivo estaría, con todo, contribuyendo a que ese grupo pueda cumplir al menos con la condición necesaria para la instauración de una dominación y una justicia de clase que pudieran ser vistas como legítimas durante un tiempo. Por más que con la inevitable fecha de caducidad habida cuenta de la exclusión de partida en la que estarían fundándose, esa dominación y esa justicia de clase permitirían al grupo gobernante de un grupo político exclusivo dotado de autoridad proceder a estatuir claramente las condiciones políticas para acceder a la ciudadanía del Estado gobernado por ese grupo y en general, el derecho público de aquel.

Efectivamente, al gobierno del Estado le competiría fijar políticamente el estatuto de sus ciudadanos. Este estatuto no tendría en sí mismo nada de jurídico y su contenido sería puramente político. La edad de voto, los criterios sobre si un bígamo, un adúltero, un homosexual, una mujer, un menor o un individuo por debajo de ciertos ingresos o con determinadas taras o rasgos etc.⁸¹⁵ pueden o no ser ciudadanos de un Estado serían criterios políticos que fijarían las relaciones entre el Estado y sus miembros, relaciones cuya naturaleza no sería jurídica sino exclusivamente política. Lo que esos criterios se limitarían a fijar sería quién estaría quedando dentro y quién fuera del Estado, quien podría ser su ciudadano y quien no podría serlo, a quien habría que considerar como amigo y a quien, como enemigo, a quien como gobernante y a quien como gobernado. Ciudadano sería, por definición, en ese sentido, todo aquel que se conforme a los requisitos que fija el estatuto político de un determinado Estado, dicha conformidad llevando siempre aparejada la imposibilidad de que el ciudadano entre en conflicto con su Estado respectivo⁸¹⁶. Si, por ventura, un ciudadano lesiona ese estatuto, ese ciudadano estará actuando bien como revolucionario o bien como persona privada, esto es, en ambos casos actuando como no-ciudadano, y como tal lesionando al propio Estado que procederá a defenderse en tanto parte agredida. La intervención defensiva de éste pudiendo ser asimilada a «un caso de guerra»⁸¹⁷ será siempre política, que no jurídica, respecto de todo no-ciudadano.

⁸¹⁴ *Ibid*, 189-190, en las que Kojève explicita la autoridad gubernamental en su aspecto Amo en la persona del mariscal Petain.

⁸¹⁵ Kojève, *Esquisse*, 158

⁸¹⁶ *Ibid*, 159.

⁸¹⁷ *Ibid*.

Al llamado derecho público sería al que le correspondería fijar el estatuto del Estado. Derecho constitucional y derecho administrativo constituyendo las dos ramas de ese derecho público, al primero de estos le competería fijar la estructura del Estado como tal y al segundo determinar las relaciones entre el Estado y los miembros que lo componen a la vez como ciudadanos y particulares.⁸¹⁸ Todo lo relativo al nombre, a los símbolos que lo representan, a la oficialidad de la lengua o lenguas de un Estado... caería bajo la jurisdicción de estos derechos, jurisdicción que, igual que sucede con el estatuto de ciudadano, no tendría en realidad en sí misma nada de jurídica.

Sucede que tanto el referido estatuto del ciudadano como el del propio Estado, así como las relaciones entre ellos, aparece a menudo recogida por escrito en la forma de constituciones. Las constituciones son para Kojève leyes exclusivamente políticas de las que un grupo gobernante dado estaría valiéndose para dotar de una cierta estructura al Estado que gobierna, estructura que, en función de mecanismos establecidos en dichas constituciones, ese mismo grupo gobernante podría cambiar cuando quisiera. Sólo en sus comienzos⁸¹⁹, si acaso, puede decirse de las constituciones que tuvieran carácter de leyes propiamente jurídicas o de reglas de derecho⁸²⁰, esto es, cuando empezaron a redactarse con el fin de intermediar entre el poder de un monarca que actuaba en calidad de persona privada, pero arguyendo que lo hacía en nombre del Estado y un ciudadano del Estado afectado por esas acciones privadas o particulares que los monarcas llevaban a cabo pretextando el interés público. En esas primeras constituciones modernas, según Kojève, el Estado habría empezado a intervenir en calidad de tercero con vistas a impedir jurídicamente que los reyes confundieran los intereses del Estado con los intereses particulares propios a su dinastía. Lo que en sí mismo no habría en absoluto implicado que el poder político dinástico sufriera mengua alguna, como suele afirmarse, sino que, por el contrario, esas constituciones habrían servido para que de algún modo el poder dinástico se recondujera hacia el ámbito público en el que, reforzado más que laminado por los necesarios acuerdos con los parlamentos, el monarca como ciudadano podía seguir gobernado con la esencia de su poder, de alguna manera, intacta.⁸²¹ Las constituciones nacieron pues, a juicio de Kojève, no para limitar el poder político de ningún jefe de Estado, sino antes bien para asegurar que esos jefes ejercieran dicho poder como ciudadanos y no como individuos particulares. Y, en rigor, ni siquiera esto había sido así, puesto que en la medida en que cualquier constitución no dejaría de serlo de un grupo político exclusivo determinado, es decir, de una clase, en vistas del mecanismo de exclusión consustancial a todo Estado, las constituciones no estarían dejando de ser la expresión de los intereses privados de una parte, de una «clase»⁸²², de la sociedad, al conjunto de la cual esos intereses se le estarían imponiendo como generales.

No obstante, para Kojève, esto no parece estar siendo siempre así. El ejemplo de las constituciones respecto del poder dinástico valdría, es cierto, para demostrar que para nuestro autor el único momento en que el derecho público –constitucional y administrativo– habría podido ser derecho en sentido estricto se habría producido con ocasión de las intervenciones del Estado como tercero entre, de un lado, un miembro del grupo gobernante que habría actuado como particular en nombre del Estado, esto es, como individuo particular o como miembro de una sociedad, familiar, religiosa, económica... distinta al Estado y, de otro, un miembro particular de ese mismo Estado que habría sido lesionado por

⁸¹⁸ *Ibid*, 392.

⁸¹⁹ *Ibid*, 160.

⁸²⁰ *Ibid*, 161.

⁸²¹ *Ibid*, 163-164, nota 1.

⁸²² *Ibid*, 162.

esa acción de gobierno, así la llama el propio Kojève, «impostora»⁸²³, esto es, cuando el Estado interviene como tercero en la interacción social que se produce entre dos particularidades, por más que una de ellas ostente el título de rey o de jefe del Estado o simplemente sea un funcionario del mismo. Ese mismo ejemplo no valdría, sin embargo, para justificar que Kojève esté reduciendo la voluntad dinástica de un monarca a una mera voluntad particular. Y no valdría porque, según lo señalado más arriba⁸²⁴, Kojève refiere el origen de la comunidad política de amigos o Estado a la voluntad de una sociedad particular de convertirse en Estado, vale decir, a la pretensión que estaría albergando una parte de la sociedad a tomarse y a que se la tome por el todo de la misma. En el caso concreto de una dinastía monárquica sería una sociedad familiar determinada la que estaría albergando la voluntad de que sus intereses particulares sean reconocidos como los del Estado. Pues bien, a la consecución efectiva de esa voluntad es a lo que Kojève llama «estatalizar una familia»⁸²⁵. Según esto, «defendiendo los intereses de su familia (de su «dinastía») el rey actúa no como particular sino como rey, es decir, como gobernante: es el Estado el que actúa en y por él»⁸²⁶. Así las cosas, si esos intereses familiares que han logrado estatalizarse lesionan, sea a un miembro del grupo gobernado o a uno del grupo excluido o mismamente a un extranjero, los lesionados no podrán defenderse jurídicamente apelando a un juez, sino actuando políticamente, bien intentando reemplazar al gobierno legalmente en el primer caso, bien suprimiéndolo mediante una revolución en el segundo, bien declarando la guerra al Estado dinástico en cuestión en el tercero.⁸²⁷

No sería, por lo tanto, en el interés particular en sí donde residiría a juicio de Kojève lo que descalifica a la acción de un gobernante que en su acción de gobierno no actúa como ciudadano, sino en el hecho de que ese gobernante, convertido por esto mismo en impostor, no habría logrado que el Estado haga suyo el interés privado que estaría moviendo su acción. Ni por vía legal, ni arriesgando su vida en una revolución, ni por medio de una guerra habría conseguido ese gobernante imponer su particularidad al Estado y de ahí que al derecho público estatal le sea excepcionalmente posible en estos casos interceder jurídicamente como tercero entre gobernados y gobernantes.⁸²⁸

Abundando en la relación entre lo público y lo privado, vale decir, entre lo universal-estatal y lo particular-personal, Kojève señala que dicha relación sería «análoga a la relación entre lo humano y el animal (lo bestial) en el hombre»⁸²⁹. Quiere decirse, que, si la humanidad la engendraba en el hombre la supresión del instinto de conservación animal en la lucha antropogénica por el reconocimiento, algo parecido estaría ocurriendo con la universalidad del Estado respecto de la especificidad de sus miembros particulares. E igual que no dejaba de ocurrir en la lucha, a saber, que la humanidad del hombre para existir no podía prescindir de la naturaleza, aunque no fuera más que para suprimirla, a un Estado le estaría corriendo otro tanto respecto de los aspectos particulares de sus ciudadanos. Y es que esos ciudadanos no dejarían de ser seres humanos y en tanto tales, animales, o lo que es lo mismo, particularidades específicas de las que estaría ausente el elemento ciudadano. A ningún Estado le sería dado, pues, conservarse si, por ventura, decidiera desentenderse del elemento no-ciudadano de los miembros que lo componen, no siendo este elemento sino el que conformaría, de un lado, el

⁸²³ *Ibid.*, 355-357, 413, 414.

⁸²⁴ Véase p. 219 de esta tesis.

⁸²⁵ Kojève, *Esquisses*, 405.

⁸²⁶ *Ibid.*

⁸²⁷ *Ibid.*

⁸²⁸ *Ibid.*, 406.

⁸²⁹ *Ibid.*, 400.

aspecto biológico –reproducción– y, de otro, el aspecto económico –alimentación y trabajo–, aspectos, que, juntos, estarían componiendo el instinto de conservación de los ciudadanos del Estado. Pedirle a un Estado que no entre en relación con la sociedades familiar y económica que con ese instinto de conservación estarían correspondiéndose sería poco menos que pedirle un imposible.

Centrándose sobre todo en la sociedad familiar, Kojève ya advertía en su seminario sobre Hegel que las interacciones entre lo universal estatal y lo particular familiar no es ya que fueran difíciles, es que aparecían recorridas por un componente de exclusión mutua que las acercaba más a una lucha a muerte que a cualquier otra cosa. Esta sería justamente la razón por la que las relaciones entre lo público y lo privado tendrían para nuestro autor un difícil encaje en el ámbito del derecho. Primando entre lo público y lo privado la mutua exclusión, el modo en que lo público habría tenido por costumbre defenderse de los intereses privados en su forma de sociedad familiar- reproducción- y sociedad económica- alimentación y trabajo- habría sido tradicionalmente el de remitir sus litigios con esas sociedades a tribunales políticos que tendrían poco de jurídicos, tal sería el caso, por ejemplo, del «desertor»⁸³⁰. Leyendo a Kojève acerca del trato que lo universal- público tendería a dispensar a la particularidad privada uno no puede por menos que acordarse de la fundamental arbitrariedad sobre la que descansarían las constituciones estatales.⁸³¹ Y es que con algo no muy alejado de esa arbitrariedad sería, según nuestro autor, con lo que una sociedad económica se encontraría de pretender ésta concluir, por ejemplo, un contrato de compraventa con el Estado⁸³². No es ya que el Estado pueda ignorar a voluntad dicho contrato en tiempo de guerra, es que en tiempo de paz ese mismo Estado podría lisa y llanamente suprimirlo con solo suprimir «por razones políticas»⁸³³ la sociedad económica con la que habría cerrado el trato. Pero es que incluso si una sociedad económica consiguiera hacer que el Estado se sintiera obligado a respetar los términos de dicho contrato, lo que esa sociedad estaría teniendo entonces ante sí habría dejado de ser propiamente un Estado para ser, por más que dotada de una policía que la haría parecerlo, una sociedad económica exactamente igual que ella.

En este contexto de mutua exclusión entre lo universal y lo particular, o lo que es lo mismo, entre el Estado y el aspecto no ciudadano de sus miembros, contexto en el que para Kojève no cabría más que sometimiento respectivo, quizá resulte pertinente preguntarse cómo a una familia, por más que dinástica, le habría sido dado estatalizar sus intereses privados, o lo que es lo mismo, imponérselos al Estado. Si, de un lado, la esfera de lo público y lo privado estarían presentándose tan cerradas a cal y canto la una respecto de la otra y, de otro, al Estado le sería imprescindible la particularidad de sus ciudadanos para subsistir ¿Qué es lo que habría posibilitado entonces que determinados intereses particulares se filtraran hacia arriba permitiendo a un grupo político exclusivo transformarlos en los generales de toda la sociedad? Y esta pregunta quizá sea tanto más relevante cuanto que Kojève habría sostenido al mismo tiempo que el progreso en este ámbito de las imposibles interacciones entre lo público y lo privado consistiría precisamente en que el Estado se despreocupe «de todo lo que no sea necesario para su existencia política»⁸³⁴ y que las sociedades particulares hagan lo propio en relación con el Estado. Es decir, ese progreso, según esto, no incluiría la potencial estatalización del interés privado de nadie, sino tan solo una correcta delimitación de los dos ámbitos, una especie de sanción política, que

⁸³⁰ *Ibid*, 401.

⁸³¹ *Ibid*, 160, 162, 394.

⁸³² *Ibid*, 401.

⁸³³ *Ibid*, 402.

⁸³⁴ *Ibid*, 402-403, nota 1.

no jurídica, de la falta de interacción entre ellos, o lo que vendría a ser lo mismo, de la imposibilidad de que en las relaciones entre esos dos ámbitos pueda regir nunca un derecho.

Esa «delimitación correcta de [...] en particular los dominios político y privado»⁸³⁵ estaría pasando por la constatación, a primera vista, paradójica de que «la división entre el derecho público y el derecho privado es en cierta medida artificial: no hay en el fondo más que un único derecho (aplicados por el Estado)»⁸³⁶. Nuestro autor se refiere aquí al hecho de que al derecho estatal o público, por principio, no jurídico, le habría igualmente competido estatuir políticamente sobre los aspectos no-ciudadanos de sus miembros, esto es, le habría competido decidir qué elementos del ser biológico del animal homo sapiens de los ciudadanos del Estado —a saber, los citados instintos de conservación formados por la reproducción y la alimentación que se corresponderían con las sociedades particulares familiar y económica— estarían siendo compatibles con la adquisición y ejercicio de la ciudadanía.

Por concluir este epígrafe relativo a la interpretación kojéviana del derecho público y constitucional, Kojève incide en que, en lo que tendrían de fijación del estatuto de ciudadanía, las constituciones no pasarían de ser una «descripción pura y simple de la estructura del Estado»⁸³⁷, de manera parecida, por ejemplo, a cómo la anatomía podría serlo de un cuerpo humano, una mera constatación, vale decir, de lo que un Estado es, una simple declaración unilateral al mundo de la forma que la soberanía de un Estado tomada en sí misma estaría adoptando. Sólo que al tener esa descripción que recoger elementos que estarían incumbiendo también a la parte animal y no política de los ciudadanos en virtud de que «el Estado debe pues decir qué animal (homo sapiens) puede ser ciudadano o ejercer todo «derecho» de ciudadano»⁸³⁸, Kojève, fiel al símil médico empleado, señala que el derecho público en la medida en que éste estaría recogiendo también la «estructura y el funcionamiento [...] de los gobernados tomados como gobernados por el Estado» estaría completando «como histología y fisiología celular» lo que ya habría tenido de «anatomía y fisiología orgánica» como derecho constitucional.

iv.- Individuo revolucionario. Éxito y fracaso. Tribunal político kojéviano I

No se trata, sin embargo, de que Kojève subestime el papel, que esas descripciones, que, a su juicio, serían las constituciones, habrían jugado a la hora de embridar determinados excesos del poder despótico. Ya Montesquieu supo hacer el necesario hincapié en la importancia que para ese propósito habría tenido el que un Estado se dotara de semejantes leyes políticas⁸³⁹. Pero si respecto de las constituciones podría efectivamente decirse que mitigaron en algo el poder del déspota y ganaron el concurso ciudadano al ejercicio de poder, lo que de ellas de ninguna manera podría afirmarse, a juicio de nuestro autor, es que acabaran con el despotismo. Y así, en este sentido, si a un Estado que operara dentro de un orden constitucional lo llamáramos Estado legal y a otro que no lo hiciera lo calificáramos de despótico, de la comparación de ambos podría concluirse que su diferencia lo sería de grado que no de sustancia. A la arbitrariedad del segundo la caracterizará la imprevisibilidad y el desorden, a la del primero un proceder reglado y previsible, pero tanto en un caso como en el otro seguiríamos moviéndonos en los parámetros de arbitrariedad inherentes a toda soberanía constitucional estatal⁸⁴⁰.

⁸³⁵ *Ibid*, 403.

⁸³⁶ *Ibid*, 413.

⁸³⁷ *Ibid*, 392.

⁸³⁸ *Ibid*, 412.

⁸³⁹ *Ibid*, 393.

⁸⁴⁰ *Ibid*.

Entre una legalidad constitucional como la descrita y una acción revolucionaria que viniera a desafiarla se diría que lo que para Kojève existe es una suerte de relación de simetría y casi de continuidad⁸⁴¹. En la medida en que ninguna legalidad política constitucional estaría correspondiéndose con el fenómeno del derecho, esa legalidad no podría tratar nunca al revolucionario que la cuestiona y se rebela contra ella como un mero criminal de derecho común. Para la constitución que se ve atacada por ellas, las acciones revolucionarias presentarán un carácter «neutro»⁸⁴² antes que criminal desde el punto de vista jurídico. Hemos visto con anterioridad cómo por definición la conformidad al estatuto de ciudadano era incompatible con cualquier conflicto con el Estado y cómo una eventual disconformidad sólo podría provenir para el derecho público del Estado de un funcionario o gobernante que estuviese actuando como particular en nombre del Estado. La disconformidad del revolucionario, sin embargo, no parece provenir de una particularidad a la que quepa calificar de animal o ligarla a una sociedad no política distinta al Estado. Si el revolucionario no se siente en absoluto concernido por el derecho en vigor de un determinado Estado, ello se debe a que su desafío se dirige al corazón del estatuto de ciudadano, al pacto entre amigos previo al derecho y sobre el cual ese Estado estaría haciendo descansar su soberanía. Con sus pretensiones revolucionarias, el individuo revolucionario se diría que es para Kojève portador de una especie de ciudadanía simétrica y en potencia respecto del Estado contra el que dirige aquellas, como simétrica y en potencia se diría que es la soberanía de la que ese proto-ciudadano se querría titular.⁸⁴³ Lo que, en el fondo, estaría haciendo diferente una acción revolucionaria de una acción no-ciudadana llevada a cabo en nombre del Estado por la particularidad de un gobernante- acción impostora- lo que estaría haciendo que a la primera de estas acciones pueda calificársela de revolucionaria y a la segunda de simplemente ilegal y sujeta a derecho a través de una intervención de derecho público por parte del Estado como tercero, no estaría siendo sino el riesgo de la propia vida que el revolucionario, a diferencia del gobernante impostor al que no le habría interesado más que lo particular de su persona, estaría dispuesto a poner en juego. Y frente a ese riesgo de la propia vida que sería lo que le estaría convirtiendo en ciudadano revolucionario, la única respuesta posible del Estado, si es que éste quisiera conservarse como tal, sería la de darle muerte. Pero, una vez más, en el ámbito político que es el que nos incumbe en este epígrafe de la tesis, ese dar muerte no tendría nada que ver con la pena capital que una ley de derecho penal pudiera estar previendo para ciertos tipos de crimen⁸⁴⁴. En este sentido incluso un Estado que no contemplara la pena de muerte en su ordenamiento jurídico podría y debería recurrir a este expediente de dar muerte al individuo revolucionario, caso de querer preservarse como el Estado que había sido hasta entonces. Y es que el objetivo de toda acción revolucionaria no sería sino el de acabar con la actual configuración de un Estado introduciendo cambios en el estatuto de ciudadano que dicho Estado habría establecido y hacerlo, no a través de los mecanismos habilitados para ello en la propia constitución estatal, sino ignorándolos. De coronarlos el éxito, los cambios revolucionarios podrán hacer, habida cuenta de la continuidad de la voluntad del Estado, de la constitución exitosamente combatida la suya y del individuo revolucionario, un héroe, lo mismo que del Estado al que desafiaba, algo definitivamente superado. Lo que en la acción revolucionaria estaría dirimiéndose, por lo tanto, para Kojève serían los fundamentos mismos del origen de la comunidad política, a saber: la lucha a vida o muerte por el reconocimiento y el éxito o fracaso de esa lucha. De un lado, pues, potencial extinción y muerte del

⁸⁴¹ *Ibid.*, 394.

⁸⁴² *Ibid.*

⁸⁴³ *Ibid.*, 408-409.

⁸⁴⁴ *Ibid.*, 470.

Estado en la forma en que hasta ese momento se habría dado, así como reconocimiento universal de facto del individuo revolucionario en el caso en que éste haya conseguido hacer partícipe de su malestar político, superada la inicial soledad en que lo experimentaba, al conjunto de la sociedad; de otro, muerte también - sin que ésta, no obstante, excluya, el reconocimiento del individuo revolucionario- si es el Estado el que, proyectando su fuerza aniquiladora sobre la voluntad del que ha arriesgado su vida contra él, le da a éste la muerte. Dándole así una muerte de una naturaleza por completo distinta a la que el código penal en vigor tendría prevista para el criminal de derecho común, el Estado estaría dando al individuo revolucionario una muerte tan digna como la que le hubiera dado a un enemigo que le hubiese declarado la guerra.⁸⁴⁵

A las suertes del Estado y del individuo revolucionario las vemos pues aparecer en Kojève como estrechamente ligadas a sus éxitos y fracasos respectivos. No por azar, probablemente, el modelo de constitución que nuestro autor piensa para un eventual Estado capaz de reunir en sí mismo la autoridad política total, lo va a presentar nuestro autor dividido en tres partes, una de las cuales será un tribunal político cuya función no será otra que la de juzgar los casos de alta traición⁸⁴⁶. La pena de muerte sobre la que este tribunal tendría que decidir sería aquella a la que estaría haciéndose acreedora toda tentativa revolucionaria fracasada. A su vez, el criterio político de los jueces de dicho tribunal versaría sobre cuándo considerar a una tal tentativa como fracasada y cuándo como éxito para proceder, en este último caso, a su sanción con honores. De este tribunal político Kojève va a ofrecernos dos versiones. Una más sucinta, que es la que Kojève ofrece en el citado modelo acabado de constitución realizador de la autoridad total y una versión más desarrollada que estaría dando cuenta de la genealogía del citado tribunal. En la primera versión a dicho tribunal Kojève lo inscribe en calidad de instancia político-judicial en el marco de una estructura constitucional tripartita a la que la restitución de la autoridad tipo padre a través del establecimiento de un senado censitario compuesto de jefes de familias propietarios de tierras habría devuelto la necesaria estabilidad institucional. En la segunda versión la génesis del citado tribunal se situaría en el contexto de desagregación en el que el Estado se habría visto sumido como consecuencia de la amputación de la autoridad del padre tras la adopción por parte de aquel de la teoría constitucional de la separación de poderes en legislativo, judicial y ejecutivo.

Al senado censitario de jefes de familia en el marco constitucional de la autoridad total, Kojève le habría asignado en concreto la función de vigilar que la actividad legislativa revolucionaria de los secretarios de Estado, nombrados por el jefe de Estado, no rompiera amarras con la tradición política del pasado. Sin salirnos del citado marco, al tribunal político del que aquí nos estamos ocupando, nuestro autor le habría encomendado el cometido específico de intervenir en los casos de conflicto entre, por una parte, el jefe del Estado, cuya autoridad habría quedado referida al reconocimiento a través del voto de una asamblea manifestante, y, por otra, los mencionados secretarios de Estado sobre los que, habiendo sido nombrados por el jefe del Estado, recaería el peso de la actividad legislativa «revolucionaria»⁸⁴⁷.

⁸⁴⁵ *Ibid*, 471.

⁸⁴⁶ *Ibid*, 202.

⁸⁴⁷ Kojève, *La Notion*, 199-202.

v.- Tribunal político kojéviano II. El papel de la autoridad tipo padre y la teoría de la separación de poderes

La genealogía del referido tribunal político va a enfocarla Kojève, por su parte, desde la perspectiva de las nefastas consecuencias que para el fenómeno de la autoridad política se habrían desprendido de la amputación de la autoridad tipo padre de resultas de la aplicación al Estado de la teoría constitucional de la división de poderes. La autoridad tipo padre sería la encargada por excelencia de conferir continuidad, duración y estabilidad a las autoridades del presente –poder ejecutivo, o sea, autoridad tipo amo– y a las del futuro –poder legislativo, o sea autoridad tipo jefe– gracias a la filiación con el conjunto del pasado de la que esa autoridad estaría siendo portadora. De esta filiación con el pasado habrían dado ya cuenta en su tiempo las teorías escolásticas de la autoridad política, así como las justificaciones teológicas de la monarquía absoluta⁸⁴⁸. De acuerdo a dichas teorías y justificaciones, la continuidad y anclaje en el conjunto de la tradición sólo podría proporcionarla la autoridad tipo padre. Sin esta autoridad, autoridad del pasado, las autoridades del presente y del futuro tenderían fatalmente a lo errático quedando la determinación del presente a cargo de un poder ejecutivo en manos de proyectos legislativos inopinados, fruto las más de las veces de la idea de un futuro sin trabas y abierto a las utopías más peregrinas. Pero la autoridad del padre equivaldría, por añadidura, a la autoridad que la causa ejerce sobre el efecto, la de los ancestros, por ejemplo, como causa de los descendientes o a la de los muertos como causa de los vivos. Esta última más específicamente, esto es, la autoridad de los muertos sobre los vivos- ningún hombre vivo pudiendo reaccionar contra una causa, la del muerto, que habría desaparecido- estaría acercándose a la omnipotencia- que no autoridad- divina, pues si algo estaría definiendo a lo divino, ello sería la imposibilidad de cualquier reacción en su contra, o lo que es lo mismo, la inexistencia de riesgo de que lo divino pierda su omnipotencia.⁸⁴⁹

La teoría constitucional de la división de poderes habría venido, a juicio de Kojève, a romper radicalmente la filiación con el pasado de la que la autoridad tipo padre habría sido garante. La radicalidad de esa ruptura sería inseparable de la revolución que en su día llevaron a cabo unos burgueses que repudiaron, porque se habrían avergonzado «inconscientemente»⁸⁵⁰ de él, su pasado campesino. El repudio de ese pasado habría impulsado a esos burgueses a vaciar su presente de cualquier filiación con el pasado, lo que acabó abocándoles a una errática búsqueda de proyectos futuros con los que llenar la oquedad de su presente. Desprovisto de cualquier amarre en la tradición del pasado, el presente burgués se habría vuelto así particularmente apto para que se lo entendiera como una revolución en vías de realizarse y necesitada de una autoridad tipo jefe a su frente⁸⁵¹. En 1789 objeto del repudio burgués habría sido solamente el pasado inmediato, esto es, un antiguo régimen recién negado por la revolución, pero no así el pasado histórico en su integridad. De la teoría constitucional de Montesquieu a la «revolución permanente» de Trotsky no se habría dado en este sentido para Kojève, sino una evolución consecuente que una lógica de clase, la de la burguesía, habría propiciado.⁸⁵² Sólo que entre Montesquieu y Trotsky el repudio burgués del pasado, toda vez que el Antiguo Régimen habría sido suprimido revolucionariamente, habría pasado a centrarse en el del futuro. En manos éste en 1848 de una nueva clase revolucionaria, el proletariado, la burguesía habría procedido a completar su desafección respecto de la tradición con una nueva que la definiría,

⁸⁴⁸ *Ibid*, 81-88.

⁸⁴⁹ *Ibid*, 67-68.

⁸⁵⁰ *Ibid*, 143.

⁸⁵¹ *Ibid*, 144.

⁸⁵² *Ibid*.

a saber, la desafección respecto del futuro y el concomitante aferrarse a un presente «natural», no humano, no histórico, no político»⁸⁵³. Consustancial a la burguesía, esa deshumanización del presente habría supuesto una «desaparición progresiva [...] de la autoridad del Estado»⁸⁵⁴ y la emergencia de una «vida dominada por su aspecto animal, por las cuestiones de alimentación y sexualidad»⁸⁵⁵, así como la pérdida de cualquier elemento activo y la primacía de lo «virtual»⁸⁵⁶ o «ideal»⁸⁵⁷ o, si se quiere, «estético» en lo que de futuro («la revolución del «futurismo»⁸⁵⁸) y pasado («la tradición vegetativa del «romanticismo»⁸⁵⁹) hubiera podido subsistir en ese mundo. Podría llegar a pensarse que así barridos los aspectos pasado y futuro de ese presente burgués, éste se habría vuelto especialmente apto para servir de soporte a la autoridad tipo Amo a la que veíamos vinculada con esa modalidad temporal. Pero ello no estaría siendo así justamente porque el riesgo de la propia vida del Amo se presentaría siempre ligado al deseo, esto es, a un proyecto de futuro. Desprovisto de ese proyecto, la traducción política de la hegemonía de un presente burgués amputado de la autoridad de padre sería un poder ejecutivo que no reflejaría más que «el estado de fuerzas presente»⁸⁶⁰, el «dato en bruto»⁸⁶¹, vale decir, un poder ejecutivo que, reducido a mera técnica que sólo computaría «lo que es»⁸⁶², sería equiparable a una «administración»⁸⁶³ o a una «policía de clase»⁸⁶⁴, administración y policía que nada tendrían que ver con la auténtica autoridad política tipo amo. Pero el aludido carácter progresivo de la desaparición de la realidad política del Estado y de la consiguiente deshumanización del presente habría hecho que en paralelo el poder legislativo, trasunto de la autoridad tipo jefe que se hacía cargo del futuro, «se aniquilara en la utopía»⁸⁶⁵ y acabara por desembocar en «revolución permanente de un Trotsky»⁸⁶⁶. En función, pues, del mayor o menor peso del presente –poder ejecutivo– y del futuro –poder legislativo– en ella, la revolución iniciada primero y rechazada después por la burguesía habría precipitado históricamente en las más variadas formas políticas: desde la revolución bolchevique liderada por Lenin pasando por la socialdemocracia o el imperialismo hitleriano, en el que la autoridad del padre, si bien alterada, no se habría perdido del todo⁸⁶⁷, hasta el imperialismo anglo-sajón o propiamente burgués. Pues bien, una teoría del Estado que se tenga a sí misma por tal, debería evitar tener que basarse en una cualquiera de estas formas dado el carácter esencialmente inestable y provisional de las mismas.

⁸⁵³ *Ibid.*, 145.

⁸⁵⁴ *Ibid.*

⁸⁵⁵ *Ibid.*

⁸⁵⁶ *Ibid.*, 145.

⁸⁵⁷ *Ibid.*

⁸⁵⁸ *Ibid.*

⁸⁵⁹ *Ibid.*

⁸⁶⁰ *Ibid.*, 158.

⁸⁶¹ *Ibid.*

⁸⁶² *Ibid.*

⁸⁶³ *Ibid.*

⁸⁶⁴ *Ibid.*

⁸⁶⁵ *Ibid.*, 159.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, 144.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, 148.

vi.- Estabilidad y teoría del Estado. Autoridad tipo juez. Estado judicial burgués

Lo que la teoría kojéviana del Estado habría buscado, habría sido, de hecho, justo lo contrario, a saber: formas políticas estables y definitivas que poder oponer a la transitoriedad inherente a cualquier forma política que se presentara amputada de la autoridad política del padre. Habría sido, pues, en este contexto de búsqueda de una forma política definitiva en el que Kojève se habría preguntado por la suerte del poder judicial tras la amputación llevada a cabo por la teoría de la separación de poderes. Poco antes nuestro autor ha definido la autoridad del juez como la encargada de oponerse a- y de trazar un equilibrio armónico con- los otros tres tipos de autoridad.⁸⁶⁸ Y si a las autoridades tipo padre, amo y jefe las ligaba con los modos temporales pasado, presente y futuro respectivamente, a la autoridad tipo juez va a situarla más allá de cualquier modo de la temporalidad definiéndola como la autoridad de lo eterno, de cuya formulación filosófica se habría encargado Platón. La autoridad política tipo juez sería aquella que habría encargado de conferir al Estado un carácter lo más estable y definitivo posible, el carácter a-temporal y eterno de la acción justa del juez situando a dicha acción fuera del tiempo y más allá de cualquier interés del día, de cualquier prejuicio del pasado y de cualquier deseo de futuro. La acción justa del juez sería la que abarcaría todo el tiempo, puesto que la validez de un juicio justo estaría extendiéndose al pasado, al presente y al futuro, modos temporales estos tres que la justicia del juez, en lo que tendría de intervención activa en el mundo temporal de la eternidad, estaría negando a la vez que integrando en una totalidad.⁸⁶⁹ Pues bien, habría sido este armónico y permanente cuadro, el que la teoría constitucional de la separación de poderes se habría encargado de desagregar y hacer trizas. Eliminando el pasado como una de las instancias temporales de la autoridad política, dicha teoría habría vuelto imposible que modo temporal del presente –poder ejecutivo– y modo del futuro –poder legislativo– se bastasen por sí solos para equilibrarse con el elemento eterno del poder judicial que se oponía a ellos integrándolos. Vuelta así imposible la intervención activa del elemento eterno de la justicia en la realidad temporal del Estado, la realidad estatal habría pasado a ser representada exclusivamente por el poder gubernamental, al que, por su parte, más arriba veíamos disgregarse en unos poderes ejecutivo y legislativo cada vez más separados el uno del otro. Sin el contrapeso que le ofrecían los otros tres modos temporales, el elemento eterno del poder judicial, contrapuesto a ellos en una oposición que ya no los integraría, se vería en dificultades para volverse real por lo mismo que «la Justicia, separada de la autoridad de Jefe y de Amo, pierde, ella también, toda Autoridad real»⁸⁷⁰. Amenazado así de irrealidad, al poder judicial sólo le habrían quedado dos alternativas: bien perder su especificidad y someterse a las dos otras instancias autoritarias del Estado, o bien dotarse de una realidad separada de ellas sirviéndose de un soporte político distinto al del Estado, a saber: la clase.⁸⁷¹ Pues bien, si algo estaría caracterizando típicamente al Estado burgués, ello sería su justicia de clase, vale decir, el hecho de para articular políticamente su dominación, la burguesía se hubiera servido de un Estado eminentemente judicial. Y por más que en dicho Estado un poder judicial demediado tras la amputación de la autoridad del padre habría podido salvaguardar su separación y autonomía frente a los otros dos poderes, ello sólo habría sido posible a expensas de que la justicia a la que estaría respondiendo dicho poder se particularizase⁸⁷², así como al precio de mantener vivo el conflicto entre esas partes del todo social que serían las clases. Si la separación del poder de la justicia habría sido la

⁸⁶⁸ *Ibid*, 121-124.

⁸⁶⁹ *Ibid*, 123-124.

⁸⁷⁰ *Ibid*, 149.

⁸⁷¹ *Ibid*, 150.

⁸⁷² *Ibid*, 155.

única separación que ofrecía cierta base teórica⁸⁷³ para abogar por una división de la autoridad política en razón de que en el poder judicial el elemento eterno se presentaba en oposición armónica respecto a la triple realidad temporal del poder, la justicia de clase en la que la separación constitucional de poderes habría acabado por desembocar, estaría haciendo del Estado judicial típicamente burgués una forma política altamente conflictiva en la que la permanencia y estabilidad que la teoría kojéviana del Estado se habría propuesto puesto como como objetivos seguirían brillando por su ausencia.

viii.- Justicia política y tribunal político kojéviano iii

Kojève va a introducir en este punto una distinción que nos parece de alcance. Se trata de la distinción entre una justicia privada y una justicia política. La primera sería la encargada de juzgar a los hombres en tanto particulares, esto es, en tanto miembros de familias y de sociedades económicas privadas. La justicia política, por el contrario, se encargaría de juzgar en tanto ciudadanos a gobernantes, jefes de gobierno incluidos- y quizá, sobre todo- y gobernados. Pues bien, nuestro autor no estaría viendo ninguna necesidad de que la primera de estas justicias, la justicia privada, fuera separada de una justicia política que, por así decirlo, la englobaría. Evitándose esta separación de la justicia política respecto de la justicia privada compuesta por el código civil y penal⁸⁷⁴, estaría evitándose que esta última «degenerara»⁸⁷⁵ en una justicia clase. No estaría ocurriendo lo mismo, en cambio, con la justicia propiamente política. Aquí sí, aquí, a ojos de nuestro autor, la autoridad política tipo juez debería necesariamente disponer de otro soporte y encontrarse separada de las instancias sobre las que pudiera emitir sus juicios y sentencias. Estarían perfilándose así los primeros contornos de ese tribunal político que Kojève incluirá como autoridad tipo juez separada de la gubernamental- poder ejecutivo más poder legislativo- y de la de tipo padre- senado censitario- en su modelo constitucional tripartito del Estado realizador de la autoridad total.

Si en su diseño final lo que a ese tribunal iba a competir –recordémoslo, la decisión entre dar muerte («pena de muerte»⁸⁷⁶ a los protagonistas de tentativas revolucionarias fracasadas o su sanción honorífica en caso de apreciación de éxito («mención honorable»⁸⁷⁷)– se circunscribía a los eventuales conflictos que pudieran producirse entre el jefe del Estado y la labor legislativo-revolucionaria de los secretarios de Estado nombrados por aquel, en estos primeros bosquejos, lastrados, si se quiere, por los estragos que en la estructura del Estado habría causado la amputación de la autoridad tipo padre, Kojève nos ofrece más detalles acerca de la función original de este órgano de una justicia de tipo político dirigida a los ciudadanos como ciudadanos y que estaría englobando a la justicia privada que se impartiría a esos mismos ciudadanos en tanto individuos particulares. Y así, acerca de dicho tribunal nuestro autor dice:

1. Que su funcionamiento debería obedecer a leyes dictadas por él mismo y ser independiente de cualquier norma que proviniese de la constitución del Estado⁸⁷⁸, pues ello no iría más que en detrimento de la autonomía del referido tribunal respecto de los poderes objeto potencial de sus dictámenes. Cualquier intento de despojar a ese tribunal de su carácter político y de convertirlo en un instrumento meramente jurídico, esto es, en instrumento de

⁸⁷³ *Ibid*, 154.

⁸⁷⁴ *Ibid*, 155.

⁸⁷⁵ *Ibid*, 156.

⁸⁷⁶ *Ibid*, 202.

⁸⁷⁷ *Ibid*.

⁸⁷⁸ *Ibid*, 156.

una justicia propiamente privada, estaría volviendo a ese tribunal inane, como históricamente demostraría lo que habría ocurrido con el proceso de Riom que tuvo lugar en Francia en 1942⁸⁷⁹ o las tentativas que en la misma dirección se habrían producido en Rusia en 1917.⁸⁸⁰

2. Que uno de los cometidos de este tribunal habría sido el de crear un «peligro artificial»⁸⁸¹ de muerte sobre las cabezas del jefe y los miembros de gobierno, una especie de simulacro de la lucha a muerte que, sin poner en riesgo la supervivencia del Estado como tal como lo harían una guerra o una revolución reales, sirviera, entre otras cosas, para que la inclinación utópica por el futuro inherente a toda autoridad de jefe o poder legislativo no se separara de la más perentoria por el presente que estaría caracterizando a la autoridad política del amo o poder ejecutivo. A tal fin, este tribunal habría de vérselas con la disyuntiva- ya adelantada- que le estaría planteando la elección entre dos sentencias: la sanción honorable o la condena a muerte. Nos encontraríamos aquí en su núcleo más descarnado con el ambivalente papel que Kojève estaría asignando al Estado respecto de su desafío a cargo de un individuo revolucionario. Por un lado, la citada disyuntiva estaría excluyendo que los jueces del tribunal en cuestión pudieran en ningún caso dictar absolución⁸⁸². Por otro, la intervención de ese tribunal estaría ante todo haciéndose necesaria en los casos de existencia de lo que el propio Kojève denomina un «anti-papa»⁸⁸³, esto es, un adversario o rival del jefe de gobierno dotado de la suficiente autoridad política como para desafiar la de este, o, en otras palabras, un individuo revolucionario al que el Estado existente sólo debería, a través de la decisión del mentado tribunal, bien eliminar o bien elevar a héroe.
3. Qué dicho tribunal político debería, teóricamente al menos, disfrutar de un soporte distinto al conformado por la autoridad gubernamental, esto es, un soporte distinto al que estaría resultando de la suma del poder ejecutivo y legislativo, a los que se opondría y eventualmente se encargaría de ejecutar de acuerdo a la disyuntiva: muerte o sanción con honores.

viii.- Tribunal político kojéviano iv: hipótesis acerca de su función. Conclusiones sobre el homo politicus

La inserción de ese tribunal político en la estructura constitucional del Estado realizador de la autoridad total bien pudiera haber obedecido a la necesidad teórica que Kojève habría experimentado de establecer un hilo de continuidad que volviera indistinguible la voluntad soberana del nuevo Estado surgido de una revolución de la de su predecesor. Nada impediría así al primero de estos Estados presentar el cambio

⁸⁷⁹ Bajo el nombre de proceso de Riom se conoce el proceso judicial que a instancia del mariscal Pétain se abrió en esa localidad francesa contra altos responsables de la III República a los que se acusaba de haber «traicionado los deberes a su cargo». (Fuente: Procès de Riom: comment Pétain s'est tiré une balle dans le pied Laurent Legrand 16/10/2013 https://www.lepoint.fr/histoire/proces-de-riom-comment-petain-s-est-tire-une-balle-dans-le-pied-16-10-2013-1744455_1615.php).

⁸⁸⁰ Nos resulta difícil saber en concreto a qué se refiere aquí Kojève. Si se trata de tribunales políticos que habrían juzgado ineficazmente a altos funcionarios del régimen zarista o del gobierno provisional que se formó en Rusia después de la revolución de febrero, los tribunales revolucionarios que se montaron a raíz de la revolución de octubre de ese mismo año podrían estar dándonos la clave. Sólo que estos tribunales no parecen haberse correspondido con ninguna inoperante judicialización, sino más bien al contrario, con su creciente y eficiente politización. Si, por contra, admitimos que pueda tratarse de procesos judiciales que el gobierno provisional ruso hubiera podido instar entre febrero y octubre de 1917 contra líderes revolucionarios comunistas en ciernes, de, un lado, desconocemos a qué procesos Kojève podría estar refiriéndose y, de otro, en dichos procesos los acusados estarían siendo revolucionarios y no altos funcionarios.

⁸⁸¹ Kojève, *La Notion*, 162.

⁸⁸² *Ibid.*, 163.

⁸⁸³ *Ibid.*

revolucionario del que habría surgido como un cambio constitucional indiscernible en el fondo de la legitimidad estatal que habría venido a sustituir. Y es que, si el cambio revolucionario tiene éxito, sería «el mismo Estado el que realiza ahora a través de su voluntad modificada la nueva constitución.»⁸⁸⁴ Como si se tratara, pues, de una válvula de un embalse cuyos topes rezuman, el tribunal político kojéviano abriría o cerraría las compuertas del aparato estatal en que habría sido colocado, en función del juicio que le estuviera mereciendo el resultado de la lucha política entre el Estado ya existente y uno revolucionario en potencia. Y cualquier intento por parte de un tercer Estado de intervenir en esa lucha en virtud de que, por ejemplo, considerase injusta la constitución del Estado existente, lo único que significaría es que para ese tercer Estado la lucha entre los grupos rivales –gobernante y gobernado– dentro del Estado objeto de su intervención lo estaría siendo no entre grupos estatales, sino entre «grupos «privados»⁸⁸⁵. Tomando entonces como parámetro de esa su intervención su propio derecho, ese tercer Estado estaría tratando a esos grupos como justiciables y al Estado existente intervenido como susceptible de ser políticamente absorbido.⁸⁸⁶

Lo hemos apuntado más arriba, la naturaleza política de un crimen lo estaría convirtiendo en algo cualitativamente distinto a un crimen de derecho común. En línea con esto, Kojève va a oponer el crimen político cometido por un individuo revolucionario al crimen vulgar de derecho común. Es más, siempre que al autor de un crimen político le sea dado huir a otro Estado, lo lógico, a juicio de nuestro autor, será pensar que el Estado de acogida albergará toda clase de reticencias a la hora de devolver al fugado a las autoridades del Estado del que habría huido, lo que en ningún caso estaría corriendo cuando al huido se le imputan crímenes de derecho común, los mecanismos de extradición poniéndose entonces las más de las veces en marcha de una manera casi automática. La lógica detrás de esta diferencia en el tratamiento de un mismo crimen en función de que éste pudiera ser considerado o no político se debería al carácter fundamentalmente apolítico del derecho. En rigor, a ningún Estado le estaría amparando el derecho a castigar a sus ciudadanos por los actos que éstos hubieran podido dirigir contra él como ciudadanos⁸⁸⁷ o, lo que es lo mismo, como revolucionarios, un ciudadano, por definición, no pudiendo comportarse en disconformidad con su estatuto de ciudadano más que como revolucionario, es decir, como ciudadano del «Estado futuro, postrevolucionario»⁸⁸⁸. Y la cuestión no estaría siendo aquí que el crimen político del individuo revolucionario no merezca castigo, la cuestión sería antes bien que las razones para el castigo estarían siendo exclusivamente de orden político, siendo estas razones difícilmente traducibles al ámbito exclusivamente jurídico de los tratados de extradición. A la intuición poco menos que universalmente compartida acerca del carácter no jurídico del llamado derecho político estaría sumándose el hecho de que el Estado de acogida sería proclive a tratar al individuo revolucionario huido, antes como un extranjero que como ciudadano del Estado del que proviene, esto es, tendería a tratarle no como a alguien que ha cometido un atentado contra el estatuto de ciudadano de otro Estado, sino como a un no-ciudadano al que, encontrándose ahora dentro de su jurisdicción, el derecho del Estado de acogida se inclinará por contemplar antes que nada como «persona privada»⁸⁸⁹, esto es, como a un miembro de una sociedad familiar o económica.

⁸⁸⁴ Kojève, *Esquisse*, 394.

⁸⁸⁵ *Ibid*, 394

⁸⁸⁶ *Ibid*, 394, nota 1.

⁸⁸⁷ *Ibid*, 134, nota 1.

⁸⁸⁸ *Ibid*, 408.

⁸⁸⁹ *Ibid*, 149.

El mal llamado derecho político o público –para Kojève, como se ha visto, mayormente el recogido en las constituciones nacionales– no acostumbraría, por lo demás, a ponerse como prioridad la interacción con otros Estados y tampoco a esas constituciones las estaría caracterizando precisamente el someter de buen grado sus ordenamientos al cambio. La prioridad de las constituciones consistiría, lo hemos dicho ya antes⁸⁹⁰, en la conservación de la autonomía del Estado, esto es, en el mantenimiento indefinido del Estado en la identidad consigo mismo, y esto, tanto a nivel exterior, respecto de sus enemigos, como a nivel interior, respecto de sus gobernados, aspirando toda constitución como aspiraría a hacer durar sine die el equilibrio que en cada momento existiría entre gobernados y gobernantes.

De los análisis llevados a cabo en estas páginas del homo politicus kojéviano pueden extraerse a grandes rasgos las siguientes conclusiones:

1. El homo politicus sería el sujeto político soberano o Estado entendido como comunidad de amigos políticos. La soberanía de esta comunidad se plasmaría en una constitución política cuya naturaleza sería fundamentalmente arbitraria.
2. El ideal político del homo políticos sería el del mantenimiento de su autonomía respecto de otros Estados soberanos o, si se quiere, la autarquía. Unido a este ideal se encontraría la evitación del homo politicus de interacciones con otros sujetos soberanos, bien aislándose de ellos, o bien tratando de absorberles de modo que ya no fueran distintos a él.
3. Las relaciones amigo-enemigo/gobernante-gobernado definitorias del homo politicus, configurarían un par de relaciones bilaterales cuya duración las marcaría el tiempo que un determinado tipo de autoridad política alcanzara a estar en vigor. Esas relaciones tendrían, por lo tanto, siempre un horizonte de caducidad, horizonte que en el caso de las relaciones amigo-enemigo vendría dado por la guerra y, en el de las de gobernante-gobernado, por la confrontación entre clases o revolución.
4. Al homo politicus lo definiría la identidad consigo mismo. De esa identidad que se quisiera universal, estarían derivándose sus difíciles relaciones con la particularidad biológica diferenciadora del ser. Esta particularidad conformaría, por su parte, la base, de un lado, de la sociedad familiar- reproducción y propagación- y, de otro, de la sociedad económica- alimentación y trabajo, que juntas estarían reflejando el instinto animal de conservación del hombre. No pudiendo el aspecto humano, es decir, político, de este, renunciar por completo al aspecto animal para existir, por lo mismo que tampoco habrían podido hacerlo el trabajo y la lucha respecto de la naturaleza que suprimían, el derecho público constitucional se verá obligado a amparar y recoger ciertos elementos vinculados a esos instintos en sus cláusulas.
5. El homo politicus estaría presuponiendo en última instancia siempre la fuerza, fuerza del Estado frente al Estado enemigo o exterior y fuerza del grupo gobernante respecto del gobernado tan pronto la vigencia de su autoridad política expira.
6. El homo politicus se actualizaría siempre a través de la lucha, ya sea en la versión revolucionaria de ésta, ya en la forma de guerra entre enemigos.

⁸⁹⁰ Véanse pp. 224-228 de esta tesis.

3.- Homo juridicus: derecho, amistad e ideal de justicia

i.- El tercero del derecho

La misma pregunta que nos hacíamos más arriba respecto al hombre político podemos hacérsela ahora respecto al hombre jurídico ¿Quién es para Kojève el hombre del derecho? Pregunta que podemos de entrada intentar responder señalando quién no estaría siendo ese hombre a juicio de nuestro autor, a saber: ese hombre no sería alguien que estuviese buscando mantenerse en la identidad consigo mismo sobre la base de una enemistad política, para acto seguido matizar, que ese hombre sí que sería alguien que originariamente presupondría dicha enemistad en la medida en que el derecho sólo podría surgir allí donde la fraternidad de los compañeros de armas vencedores en la lucha habría hecho nacer una amistad política entre ellos. Que la existencia del hombre del derecho implique directa e indirectamente respectivamente una amistad y una enemistad políticas, no estaría queriendo decir, sin embargo, que para Kojève ese hombre esté dependiendo de la correlación amistad-enemistad para existir. Y el hombre jurídico o tercero del derecho no dependería de esa correlación porque, una vez constituida, la amistad fraternal entre los conmlitones de la lucha habría adquirido algo así como una autonomía positiva haciendo posible que surgiera el fenómeno del derecho sobre la base de la presunción de que «jurídicamente ellos (los conmlitones), se entiende no son enemigos, es todo». A diferencia del componente «no-enemigo»⁸⁹¹ de la amistad política, esa presunción de no enemistad, ausente en ella cualquier referencia al momento de la lucha, estaría constituyéndose en «neutralidad política, en un dominio sustraído a la política»⁸⁹². Y así, si el ámbito de la política no era otro que el de la disyuntiva inconciliable amigo- enemigo, en la que no cabían los neutros, al ámbito irreductible del derecho lo que por encima de todo lo va a definir será justamente esa neutralidad. Una neutralidad que en sí misma, Kojève concede, no estaría dejando de ser una ficción⁸⁹³ que los compañeros de armas como amigos estarían manteniendo entre ellos, pero una ficción sobre la que estaría pudiéndose construir la efectiva autonomía del derecho respecto de la política. Y a partir de su constitución sobre la base de esa ficción, esa autonomía demostrará ser tanto más plena cuánto más cerca se esté de la imposibilidad de que se den enemigos, que es a lo que el derecho como fenómeno habría tendido⁸⁹⁴. Si quisiéramos ilustrar esta autonomía del derecho respecto de la política valiéndonos del ejemplo citado más arriba en el que un individuo revolucionario huía del Estado en el que había cometido un crimen político para encontrar refugio en uno extranjero, diremos con Kojève, que «si el Estado juzga a un extranjero, ello quiere decir que a éste se le asimila, en el plano jurídico a los amigos, esto es, a los nacionales. Más exactamente, el Estado hace abstracción de la diferencia política entre amigo y enemigo, y toma a los justiciables en el aspecto no político de estos, vale decir, si se quiere, políticamente neutros».⁸⁹⁵

En su «Esbozo de una Fenomenología del Derecho» Kojève nos provee con una definición de la esencia del fenómeno del derecho que, por ser clave para la comprensión kojéviana de dicho fenómeno, a continuación, transcribimos:

⁸⁹¹ Kojève, *Esquisse*, 203.

⁸⁹² *Ibid*, 204.

⁸⁹³ *Ibid*.

⁸⁹⁴ *Ibid*.

⁸⁹⁵ *Ibid*, 149.

La esencia del derecho se realiza y se revela (o se manifiesta) en y por la interacción entre dos seres humanos A y B, que provoca necesariamente la intervención de un tercero imparcial y desinteresado C, esta intervención anulando la reacción de B que se opone a la acción de A.⁸⁹⁶

Adelantamos de entrada aquí que el hombre jurídico no va a ser otro para Kojève que «ese tercero C, que se considera que puede ser cualquiera»⁸⁹⁷ y cuya intervención desinteresada es la que va a hacer posible la existencia del fenómeno del derecho. En claro contraste con la situación en la que nuestro autor hacía basar el fenómeno de la autoridad política, consistente en una relación social a dos entre el gobernante como detentador de la autoridad política del Estado y el gobernado como sujeto pasivo experimentador de la misma, la situación jurídica estaría basándose para Kojève en una relación social a tres que englobaría, de un lado, a dos agentes actuando en su calidad de no-ciudadanos, es decir, en sus respectivas particularidades y, de otro, a un tercero cualquiera que estaría encargándose de anular de una forma irresistible la reacción de uno de esos agentes a una acción a la que el otro agente habría tenido derecho. Decir que la anulación de la reacción de uno de los agentes a cargo de ese tercero cualquiera es irresistible es tanto como decir que la intervención jurídica correrá a cuenta del Estado como ese tercero cualquiera al que no cabría oponerse y al que en su anulación de la reacción ilegal de uno de los agentes lo que en exclusiva le moverá será la realización de una determinada idea de justicia.⁸⁹⁸

ii.- El tercero del derecho en el derecho aristocrático

a.- Lucha antropogénica, surgimiento del tercero del derecho y la justicia de igualdad del derecho aristocrático

Habiendo hecho mención más arriba a la amistad que entre los vencedores habría nacido en la lucha antropogénica, quizá no esté de más que nos preguntemos ahora cómo se imagina Kojève el surgimiento de ese tercero cualquiera a partir de esa amistad que los vertebraría como grupo político.

En su seminario sobre Hegel, Kojève limitaba la lucha antropogénica por el reconocimiento a dos rivales. Nada estaría impidiendo para nuestro autor, sin embargo, que a esa lucha nos la pudiéramos representar como la de dos grupos rivales entre sí, dos grupos rivales constando, por ejemplo, cada uno de tres miembros. Para ninguno de los seis rivales en liza tendría esa lucha en sí misma nada de personal.⁸⁹⁹ A cada miembro de un grupo rival le bastaría con ser reconocido por uno cualquiera de los miembros del otro grupo al final de la contienda, resultándole indiferente qué miembro específico del otro grupo fuera el que le dispensara al final el reconocimiento. Ya podrán los combatientes de un grupo intercambiarse los rivales, que el resultado de la lucha no se alterará por ello. Siendo esto así, difícilmente podrá sostenerse que en esa lucha exista por parte de nadie una voluntad de realizar una idea de justicia. Así que, ausente esta idea, nada estaría dando pie a que en una situación como la acabada de referir surja el tercero imparcial y desinteresado que caracterizaría al derecho como fenómeno. La cosa cambiaría, en embargo, a nada que se contemple lo que estaría ocurriendo en el interior de cada grupo rival en el transcurso de la lucha.⁹⁰⁰ La indiferencia de los miembros de los grupos rivales respecto a qué miembro del grupo adversario le reconocería, lo hemos dicho, llevaba a que los primeros pudieran eventualmente intercambiarse los rivales

⁸⁹⁶ *Ibid*, 28.

⁸⁹⁷ *Ibid*, 110.

⁸⁹⁸ *Ibid*, 229-230.

⁸⁹⁹ *Ibid*, 261.

⁹⁰⁰ *Ibid*.

contra los que luchaban. Pues bien, esta intercambiabilidad habría permitido a cada uno de los tres amigos del grupo rival en cuestión no sólo ser espectador del combate de sus colegas sino además ponerse en el lugar de ellos y reconocer la radical igualdad de la situación que estaría llamada a dar origen a su humanidad, a saber, su victoria en la lucha. Los amigos políticos van a reconocerse de este modo entre ellos como amos y, por lo tanto, como rigurosamente iguales e intercambiables en esa su humanidad de amos, lo que hará posible que uno de ellos pueda en cada caso actuar eventualmente como árbitro imparcial de los otros dos⁹⁰¹. Sin embargo, como ya vimos al analizar el papel de la lucha antropogénica en la filosofía de la historia de Kojève, «El reconocimiento, sin embargo, que al amo pudieran estar brindándole otras conciencias igual de esenciales que la suya y de las que otros amos serían portadores, estaría presentando también un inconveniente, a saber: el de que ese reconocimiento estaría refiriéndose a lo que los amos comparten de idéntico entre ellos, es decir, a su capacidad de sacrificar su vida por la polis, esto es, a una faceta de combatientes que sería siempre igual a sí misma y que sólo sería capaz de recoger el aspecto universal que los estaría convirtiendo en miembros de la Ciudad. Lo que los estaría diferenciando a unos de otros, su particularidad, su cualidad de padres, hermanos, miembros de una familia, ámbito de lo privado y del ser y lo biológico por excelencia, estaría quedando desterrado de cualquier acceso a lo público y percibido como amenaza criminal a eliminar».⁹⁰²

Así pues, tenemos que los amigos que conformarían el grupo rival victorioso estarían reconociéndose humanamente entre ellos justamente en su aspecto general de amos- ciudadanos, aspecto del que, por definición, quedaría excluida cualquier posibilidad de conflicto o diferencia. Ese tipo de reconocimiento de su común humanidad estaría volviendo ociosa la aparición de un tercero imparcial y desinteresado llamado a dirimir jurídicamente un conflicto que nunca podría llegar a darse entre una ciudadanía universal en esencia igual. Sin embargo, y a ello nos hemos referido también en nuestro análisis del *homo politicus* kojéviano, el aspecto animal en sus facetas de reproducción y alimentación estaría conformando al mismo tiempo la base biológica sobre la que no dejaría de descansar la existencia de todo amo-ciudadano. Pues bien, si en el ámbito de lo político esta base biológica obligaba eventualmente a que el estatuto político del ciudadano recogiera en sus cláusulas alguno de los aspectos de aquella, en el ámbito de lo jurídico esa base biológica habría sido la que habría dado pie a que se produjeran conflictos y diferencias entre los amigos⁹⁰³. Las propias condiciones de la lucha primigenia suministrando, como se ha visto, a cada rival de un grupo la imparcialidad y el desinterés necesarios con los que uno cualquiera de ellos podría conducirse como árbitro respecto de unas diferencias que ahora podían serlo entre las particularidades de sus dos amigos victoriosos, nada se opondría a que un tercero de los rivales se dispusiera a arbitrar un conflicto que, por involucrar a lo particular, no estaría afectando en nada a lo universal que el tercero compartiría en tanto ciudadano con sus dos amigos vueltos justiciables. Puede decirse, por lo tanto, que el desinterés político de ese amigo convertido ahora en tercero cualquiera, estaría siendo el correlato de su interés jurídico- si es que de un interés tal podría hablarse- para que se restituyera la igualdad originaria a partir de la cual se habría constituido la humanidad de los tres. Y así lo que ese primer tercero cualquiera del derecho percibirá en el conflicto entre las particularidades animales de sus amigos será ante todo una amenaza a la igualdad constitutiva de la humanidad de ambos. Y desde el momento en que ese tercero, o, lo que es lo mismo, el *homo juridicus* kojéviano, surge en el seno de un grupo de amos- amigos con vistas a volver igual una interacción entre dos de ellos cuya original igualdad estaría en trance de ser eliminada por un conflicto

⁹⁰¹ *Ibid*, 263.

⁹⁰² Véase p. 69 de esta tesis.

⁹⁰³ Kojève, *Esquisse*, 263.

cuyo origen se remontaría a sus particularidades, podría decirse que en ese grupo de amos y amigos estaría rigiendo un ideal de justicia de igualdad, que sería precisamente el ideal de justicia que Kojève estaría considerando como definitorio del derecho de las sociedades aristocráticas.⁹⁰⁴

- b- Plenitud de derechos y ausencia de obligaciones: la tendencia del derecho aristocrático a la evitación de interacciones y el carácter esencialmente negativo de este derecho

Tenemos, pues, que de las interacciones que se producirían entre las particularidades de los amos amigos y vencedores en la lucha estaría surgiendo un derecho al que poder calificar de aristocrático e igualitario. Las interacciones, en cambio, que esos mismos amos- amigos mantendrían con sus esclavos no serían en ese derecho objeto de ninguna intervención jurídica. Y no lo serían porque, teniendo el amo todos los derechos «sin ninguna restricción»⁹⁰⁵ y ninguna obligación respecto de su esclavo, se consideraría que el esclavo no podría reaccionar u oponer ninguna resistencia a ningún acto de todos a los que respecto a él tendría el amo, mientras que éste podría resistirse a todos los que estuviesen proviniendo del esclavo. De la ausencia de resistencia del esclavo, Kojève va a derivar la inexistencia de un derecho que pueda tener como objeto las interacciones amo-esclavo. Sería, por lo tanto, únicamente la posibilidad de reacción de otros amos a la acción conforme a derecho de uno de ellos la que estaría dando lugar a la intervención jurídica en la que el derecho aristocrático estaría fundándose. Ahora bien, reconociéndose entre sí como amos y no estando esta su condición sino, a su vez, basada en el reconocimiento unilateral e incondicional que a los amos les estarían dispensando sus esclavos, el derecho aristocrático de los amos- amigos será un derecho al que inspirará un ideal de justicia que busque el mantenimiento o, en el caso de una eventual lesión, la restitución de la igualdad en la plenitud de derechos y ausencia de obligaciones en que cada amo se encontraría respecto de sus esclavos. Así las cosas, en el derecho aristocrático de los amos primará inevitablemente el derecho de un amo a disfrutar de esa plenitud como guste a condición siempre de no lesionar la de otros amos, que será rigurosamente igual a la suya.⁹⁰⁶ Esto, que habría estado muy bien sobre el papel, habría resultado, en cambio, harto difícil, por no decir, imposible, de llevar a la práctica, habida cuenta de que lo que toda interacción en realidad estaría suponiendo sería una desigualdad de difícil restitución⁹⁰⁷. El ideal de justicia aristocrático consistente en el mantenimiento de la igualdad de su plenitud de derechos y ausencia de deberes entre los amos estaría equivaliendo entonces a un ideal de evitación completa de interacciones, ideal que en sí mismo tendría poco de jurídico, puesto que si algo estaba definiendo al derecho ello era, como se ha visto, la aplicación de una regla de derecho a una interacción social dada. Del derecho aristocrático puede decirse, por lo tanto, que, si es derecho, lo será a pesar suyo, su ideal y tendencia siendo los de no tener que aplicarse nunca. La traducción en la práctica de ese ideal y esa tendencia sería el derecho criminal, es decir, un derecho cuyo ideal sería el de aplicarse en acto lo menos posible y que estaría reflejando la consideración aristocrática de que toda interacción social sería en esencia un crimen al implicar un atentado a la igualdad jurídica fundamental de los amos fruto de la lucha. Lo que, en consecuencia, caracterizaría al derecho aristocrático sería más, la referida tendencia a la supresión de las interacciones sociales, que ninguna sanción a las mismas. Sólo que, al hablar de ideal y tendencia de ese derecho Kojève estaría dejando ya suponer que esa supresión sería, en realidad imposible en ninguna sociedad que merezca este nombre, y que lo más lejos que en esa dirección al derecho criminal

⁹⁰⁴ *Ibid*, 263-264.

⁹⁰⁵ *Ibid*, 281.

⁹⁰⁶ *Ibid*, 282.

⁹⁰⁷ *Ibid*, 283.

aristocrático le habría sido dado llegar, habría sido a limitar al máximo el número de interacciones, pero no a suprimirlas completamente.⁹⁰⁸ La doble condición del derecho aristocrático de no lesionar, ni la plenitud de derechos, ni la ausencia de obligaciones de los amos estaría demostrándose en sí misma contradictoria porque no lesionar el derecho absoluto de un amo a algo estaría siempre implicando un cierto grado de obligación que vendría a limitar necesariamente lo absoluto de ese derecho en otro amo. A la vez, ese «no lesionar» que definiría el derecho de los amos estaría revelando el carácter negativo que para ese derecho iría a tener toda obligación. En efecto, las obligaciones van a ser entendidas por la justicia aristocrática como un «abstenerse de» antes que como un deber con un contenido positivo. Y para comprobar esta cualidad negativa del deber jurídico de raíz aristocrático no sería preciso, a juicio de Kojève, que nos remontáramos a los derechos arcaicos de épocas remotas, sino que un vistazo a nuestro derecho moderno bastaría para permitirnos apreciar en él las huellas de esos sus orígenes aristocráticos. Efectivamente, si a algo nos obligarían nuestros derechos modernos respecto de nuestros conciudadanos, ello no sería a ayudarles a vivir, cuánto a abstenernos de atentar contra sus vidas. Y así, por más que uno de ellos estuviera ahogándose en mitad de un río, los ordenamientos jurídicos de nuestros días seguirían mostrando aún fuertes reticencias a la hora de obligar a nadie a lanzarse al agua para rescatar al infortunado.⁹⁰⁹

c.- La concepción exclusiva y comunitaria del derecho de propiedad en el derecho aristocrático. Permutación vs. Intercambio. El derecho de estatuto como constatación de un estado

Aunque más arriba hayamos expuesto las razones por las que las interacciones de los amos con sus esclavos no serían constitutivas de derecho, hay un punto –muy significativo, por lo demás, a nuestro entender– en el que Kojève estaría mostrándose a este respecto ambivalente. Nos referimos al derecho de propiedad sobre el esclavo del que nuestro autor extraerá la matriz conceptual del derecho de propiedad en general. Acerca de este derecho de propiedad en el contexto de las relaciones entre amo y esclavo, Kojève concluirá que es «un derecho esencialmente aristocrático y el derecho aristocrático en la medida en que es un derecho civil es antes que nada un derecho de la propiedad»⁹¹⁰. ¿Cómo? Cabe preguntarse ¿Si poco antes habíamos visto a nuestro autor asegurar que la plenitud de derechos y la ausencia de obligaciones del amo respecto del esclavo daba como mucho lugar a una «situación cuasi jurídica»⁹¹¹, dada la ausencia de resistencia y riesgo y consiguiente ausencia de humanidad del parte del esclavo? Dejando de lado el argumento de la humanidad «en potencia» del esclavo, sobre el que volveremos más adelante, lo que Kojève, de entrada, está queriendo poner de relieve aquí es la noción de exclusividad como definitoria de la relación de propiedad del amo respecto de su esclavo, como si, de algún modo, esa noción de exclusividad estuviera llamada a sentar el patrón para poder entender las demás relaciones de propiedad. La plenitud de derechos y la ausencia de obligaciones características del derecho aristocrático del amo estarían traducándose en lo que respecta al esclavo, en que de éste el amo que lo posee podría decir que es suyo y que lo estaría siendo con exclusión de todos los demás amos. Pues bien, esta exclusión de los demás amos respecto del esclavo de uno de ellos es la que conformaría la interacción social de exclusión con arreglo a la cual Kojève va a construir su modelo del derecho de propiedad aristocrático⁹¹². Siendo el esclavo homologable a una cosa que se posee, la interacción

⁹⁰⁸ *Ibid*, 284.

⁹⁰⁹ *Ibid*.

⁹¹⁰ *Ibid*, 285.

⁹¹¹ *Ibid*, 281.

⁹¹² *Ibid*, 285.

social exclusiva de propiedad no estaría implicando a la misma, sino a los dos seres humanos, amo-propietario y amo-no propietario que estarían situándose en una relación de exclusión respecto de la posesión ese esclavo o cosa. Sin embargo y aunque pueda sonar paradójico, esa relación de exclusión constitutiva del derecho aristocrático de propiedad no estaría siendo incompatible con una concepción comunitaria de ese derecho. Nuestro autor va a hacer entrar en juego aquí el factor igualdad de la justicia aristocrática. Y es que si lo que en esa justicia por encima de todo se buscaba era evitar que la igualdad originaria de los amos fuera lesionada, ello estaría implicando que los derechos exclusivos de los amos sobre sus propiedades lo estarían siendo sobre unas propiedades en esencia iguales. Y esas propiedades podrían quedar sujetas a eventuales permutaciones unas por otras, pero a lo que a buen seguro no quedarían sujetas, sería a los intercambios de los contratos burgueses o «intercambio comercial»⁹¹³, intercambio este que, por definición, sólo versaría sobre propiedades esencialmente diferentes. Sería a esta diferencia entre dos concepciones del derecho –aristocrática la de la propiedad, burguesa la de los contratos comerciales– a lo que Kojève estaría refiriéndose cuando nuestro autor habla de la noción comunitaria de la propiedad por parte de la primera de esas concepciones, concepción esta por la cual nada estaría, en realidad, empujando a los amos propietarios a separarse de su propiedad, esencialmente igual a la de los demás, en tanto parte común o comunitaria de un determinado «colectivo: familiar, tribal, comunal...»⁹¹⁴ Exclusividad y comunitarismo estarían, por lo tanto, dando prueba de ser dos rasgos complementarios en el régimen de propiedad aristocrático tal y como nuestro autor lo entiende. Ya sea en el seno de una tribu, en el de una familia, en el de un clan o en el de una nación... el régimen de propiedad exclusivo aristocrático estaría reclamando que se lo contemplase simultáneamente como un régimen de propiedad colectivo. Y es que, al propietario aristocrático esencialmente igual a sus correligionarios, le sería en cierto sentido indiferente poseer su propiedad como separada o como formando parte integrante de una más amplia comunitaria. La comparación que Kojève hace entre comunitarismo, de un lado, y comunismo, de otro, es bastante esclarecedora a este respecto⁹¹⁵. En la estela del derecho burgués, el comunismo habría procedido a negar la propiedad tal y como a ésta se la habría entendido en el pasado al hacerla una función del trabajo que habría llevado a que el campesino comunista fuera tan poco propietario de la tierra como lo era el obrero de la fábrica en que éste trabajaba. Igual que éste último, el primero estaría obteniendo su retribución a partir del trabajo que realizaba independientemente del rendimiento que la tierra que cultivaba. Al amo que participaba de una forma alícuota en la propiedad colectiva de su familia, en cambio, se le estaría retribuyendo no en función de actividad o trabajo algunos, sino en virtud de su mero ser partícipe en o de dicha propiedad y en o de los rendimientos producidos por la misma. En consecuencia, si algo caracterizaría al aristócrata rentista, ello sería la predisposición de éste a que tanto su porcentaje de participación como la propiedad comunitaria en la que participaba se mantuviesen inalterados e inalterables en su igualdad. Para ello, lo mismo que ya le ocurría con su condición de amo, ese rentista habría perseguido que su propiedad fuera sometida al menor número posible de interacciones y el derecho de propiedad del que para ello se habría valido, habría tendido, en consecuencia, a considerar como ilegal tanto las disminuciones como los aumentos de la propiedad comunitaria de la que el propietario aristócrata estaría siendo co-partícipe, lo esencial para el derecho aristocrático de ese rentista no siendo sino que a esa su propiedad se la preservara de cualquier modificación.⁹¹⁶

⁹¹³ *Ibid.*

⁹¹⁴ *Ibid.*

⁹¹⁵ *Ibid.*, 285-286, nota 1.

⁹¹⁶ *Ibid.*, 286.

La exclusividad que estaría subyaciendo al derecho aristocrático de propiedad Kojève va a ponerla en relación con la renuncia del esclavo al combate en la lucha antropogénica por el reconocimiento. Y así, cada vez que un amo estaría reconociendo el derecho exclusivo de propiedad de otro amo sobre algo, el primero estaría renunciando a luchar para que su exclusividad sobre ese algo le sea reconocida en forma de propiedad. Esa renuncia a la lucha por una cosa concreta no sería desde luego una renuncia general o global a la lucha como habría sido la del esclavo, sino una renuncia parcial y limitada que sólo estaría afectando a dicha cosa. Con todo, en la medida en que estaría habiendo renuncia a la lucha, aunque no fuera más que referida a esa cosa en concreto, el derecho aristocrático procedería a sancionar el derecho de propiedad del amo que se habría mostrado dispuesto a luchar por la cosa y a excluir de ese derecho al que no lo habría estado. El derecho aristocrático pasaría entonces a proteger la propiedad del amo sobre la cosa en cuestión contra cualquier lesión a la igualdad de dicha propiedad, dándole a ese derecho un poco lo mismo que se trate de compraventa o robo,⁹¹⁷ lo importante no siendo sino la ausencia de alteración, consentida o no, de la propiedad. Paralelamente, si bien parcial, la renuncia al riesgo no habría dejado de tener consecuencias para aquel de los amos que se habría convertido, en razón a esa misma renuncia, en no propietario. Y es que desde el momento en que se abstiene de luchar por la cosa reconociendo así el derecho exclusivo de propiedad de otro amo sobre dicha cosa, el amo- no propietario no estaría sino introduciendo un elemento de servidumbre o de obligación jurídica en su plenitud aristocrática de derechos.⁹¹⁸ Pero que una pluralidad de amos sólo pueda convertirse realmente en propietaria a condición de no obstaculizar el ejercicio de la plenitud de derechos que cada amo tendría sobre sus propiedades respectivas, sería una forma ya de atentar contra la forma ilimitada en que en el derecho aristocrático se concebía originalmente el derecho de propiedad. Así las cosas, de modo complementario a la restricción en el número de interacciones sociales entre los amos, la justicia aristocrática buscará simultáneamente aislar las propiedades de éstos unas de otras para así reforzar en lo posible su defensa contra cualquier amenaza de interacción⁹¹⁹. El objetivo que el derecho aristocrático de propiedad va a proponerse no será otro, por lo tanto, que mantener intacta la igualdad de las propiedades de los amos mediante la evitación de cualquier interacción que acabe introduciendo una obligación que venga a adulterar la pureza de dicha igualdad. Kojève nos recuerda que esa igualdad sería una igualdad en la dominación y que esa dominación no estaría siendo el fruto de ninguna interacción entre los amos, sino que lo sería del riesgo y la victoria siempre iguales en la lucha. La dominación del amo dará lugar, pues, a lo que nuestro autor va a llamar un «derecho de estatuto»⁹²⁰, vale decir, un derecho que surgirá del previo reconocimiento y asunción entre los amos de sus respectivos e iguales riesgos, victorias y dominaciones en y tras la lucha. Y este reconocimiento sobre el que vendrá a fundarse el estatuto jurídico de los amos, se limitará a ser «una constatación de un estado que no depende de ellos»⁹²¹ (obsérvese, por significativo, el empleo que Kojève hace de ese mismo término «constatación» cuando de lo que se trata es de definir el derecho constitucional propio de un Estado), una constatación, por lo demás, que lejos de caber referirla a ningún contrato social -ni a ningún otro, por cierto- podría serlo, todo lo más, a una convención tácita que existiría entre los amos, convención por la cual éstos se tratarían recíprocamente como tales, esto es, primero, como participando de una misma e igual condición, segundo, como entrando en interacción lo menos posible y tercero, dejando que cada cual haga lo que se le antoje en su ámbito autónomo de

⁹¹⁷ *Ibid*, 286.

⁹¹⁸ *Ibid*, 287.

⁹¹⁹ Kojève, *Esquisse*, 287-288.

⁹²⁰ *Ibid*, 288.

⁹²¹ *Ibid*, 289.

dominación. Un equilibrio estático y una coexistencia igualmente estática de voluntades idénticas a sí mismas recogidos en una convención, esto y no otra cosa sería lo que los amos estarían esperando que esa constatación que sería su derecho de propiedad estatutario hiciera respetar. Ni interacciones, ni intercambios ni contratos, el principio de la dominación del amo no sería otro que el principio de la autonomía absoluta. Actuar como amo equivaldría, en consecuencia, a respetar la autonomía en igualdad tanto con los otros amos como consigo mismo, no hacerlo, por su parte, significaría no haberse sabido dominar y haber actuado como animal alterando dicha igualdad, en cuyo caso el amo se sabría merecedor del justo castigo que su derecho criminal inexorablemente le infligiría. Todo, con tal de que la igualdad que respecto de sí mismo y de los otros, ese amo habría infringido fuera lo más pronto posible debidamente restituida.⁹²²

La identidad consigo mismo y con los otros amos estaría implicando pues una suerte de convención tácita que los amos habrían establecido entre sí y que estaría pensada para proteger los estatutos de éstos contra cualquier cambio. Incluso contra el cambio biológico de su propia muerte física. El derecho de estatuto del amo sería, en este sentido, inseparable del principio hereditario. La identidad del amo muerto no sufriría por el hecho de que su heredero le suplante, pues muerto y heredero, en el derecho aristocrático, vendrían a ser tratados como uno y él mismo, igual que lo sería la propiedad que los uniría. El estatuto aristocrático de propiedad sería, por lo tanto, un estatuto que se querría continuo⁹²³, lo que no deja de recordar lo que más tarde veíamos sobre la autoridad tipo padre⁹²⁴ y lo que más tarde veremos sobre el individuo animal que es negado en tanto que conservándose para existir como propagándose (progenitor) y que es idéntico al individuo animal que se niega en tanto propagándose para existir conservándose (recién nacido).⁹²⁵ Tanto esta identidad hereditaria inscrita en el estatuto aristocrático del amo, como la identidad biológica de los individuos de la especie animal, lo adelantamos ya aquí, será puesta en relación en esta tesis con la concepción kojéviana del derecho natural al final de la historia.

d.- En torno a la perfección del derecho aristocrático y al motor evolutivo del derecho. La cuestión del «recuerdo jurídico»

Anticipamos asimismo aquí un desarrollo teórico de Kojève susceptible, a nuestro entender, de ser enmarcado en la analogía que en nuestro autor podría establecerse entre, por un lado, identidad del amo -fundamento del derecho estatutario aristocrático y, por otro, identidad del individuo animal-fundamento de la especie biológica. Nos referimos a la perfección del derecho aristocrático. Por perfección del citado derecho Kojève entiende que el mismo habría nacido plenamente actualizado.⁹²⁶ A esto justamente habría obedecido el hecho de que el derecho aristocrático no experimentase necesidad alguna de cambiar o evolucionar. De cambiar, ese derecho desaparecería, moriría, se extinguiría, que es justamente, lo que a ojos de Kojève venía a sucederles a las especies animales, que, caso de que experimentar estas un cambio, no es que se convirtieran en otras, es que simplemente se extinguían para que otras nuevas ocuparan su sitio⁹²⁷. En el caso concreto del derecho aristocrático, éste no se extinguiría porque, especie perfecta, ese

⁹²² *Ibid*, 290.

⁹²³ *Ibid*, 304.

⁹²⁴ Véase p. 231 de esta tesis.

⁹²⁵ Kojève, *Esquisse*, 178-179.

⁹²⁶ *Ibid*, 311.

⁹²⁷ *Ibid*.

derecho no se habría visto en la necesidad de cambiar. Nada, en efecto, le estaría impulsando a hacerlo. En primer lugar, no habría razón jurídica inmanente que impulsara a un derecho aristocrático a tener que «reconocer como sujeto de derecho a todo animal de la especie *homo sapiens*»⁹²⁸. En segundo lugar, tampoco la habría extrajurídica o social. Y es que el amo aristocrático no habría albergado ningún deseo de convertirse realmente en esclavo –antes moriría que hacerlo, habiendo dado pruebas de ello en la lucha primigenia– y, no albergando semejante deseo, ese amo tampoco deseará idealmente convertirse en esclavo poniéndose mentalmente en el lugar de éste. Los principios de un derecho como el burgués quedarían para el citado amo, por así decirlo, excluidos del radio de acción de su mente, y, como tales, resultarían para el hombre de derecho aristocrático poco menos que inconcebibles.

El problema que estaría planteándose aquí sería el de cómo compaginar esta perfección del derecho aristocrático que Kojève postula «de entrada»⁹²⁹ con la afirmación de nuestro autor de que lo que realmente habría existido desde el comienzo, habrá sido una síntesis imperfecta entre el derecho aristocrático y el burgués «pues desde el comienzo ese derecho aristocrático estaría co-existiendo con un derecho burgués en potencia. Desde el principio, según esto, el derecho habría sido un derecho del ciudadano, la evolución de este derecho no correspondiéndose sino con la actualización progresiva de su elemento integrante burgués, esta actualización siendo al mismo tiempo una fusión con el elemento aristocrático siempre actual»⁹³⁰. Si al derecho aristocrático le estaría caracterizando el ideal de justicia de la igualdad y al burgués, como adelantamos aquí y analizaremos más abajo, el de equivalencia, el ideal de justicia que ese derecho sintético del ciudadano estaría llamado a realizar sería, según nuestro autor, el ideal de equidad, ideal que Kojève se representa como una síntesis de los dos ideales de justicia anteriores. En función de esto, lo que entonces tendríamos es que lo que desde el comienzo para Kojève se habría dado no sería tanto un derecho aristocrático perfecto, cuanto un derecho sintético imperfecto del ciudadano que estaría englobando, a su vez, dos derechos, el aristocrático, completamente actualizado y perfecto, por un lado, y, por otro, el derecho burgués, este último existiendo sólo en potencia y buscando actualizarse. A pesar de que ese derecho sintético en sus dos aspectos, el aristocrático actualizado y el burgués en potencia, habría estado ahí aparentemente desde siempre, a esta estructura de corte trinitario nuestro autor va a definirla como un «dualismo jurídico primordial»⁹³¹. Y acerca de este dualismo Kojève sostendrá que:

[...] es un aspecto del dualismo del propio ser humano en su estado naciente: igual que el hombre es en su origen amo y esclavo, el derecho naciente es aristocrático y burgués. Y de ello puede concluirse que la evolución jurídica será un aspecto de la evolución del ser humano como tal. Si esta evolución va de la dualidad a la unidad, lo mismo ocurrirá con la evolución jurídica. Igual que las existencias del amo y del esclavo se sintetizan poco a poco en la existencia única del ciudadano, los derechos aristocrático y burgués van a fusionarse en un solo derecho del ciudadano e igual que la existencia real del hombre no es sino el devenir del ciudadano (siendo este devenir la Historia de la humanidad), el derecho real del hombre no es sino el derecho del ciudadano en vía de devenir (este devenir siendo la historia del derecho como tal).

⁹²⁸ *Ibid*, 309.

⁹²⁹ *Ibid*, 308, 310.

⁹³⁰ *Ibid*, 312.

⁹³¹ *Ibid*, 307.

Nos encontramos, por lo tanto, con que Kojève en tanto fenomenólogo del derecho habría optado por un dualismo jurídico ciertamente extraño por cuanto el mismo parece compatible con la mencionada estructura trinitaria a cuya cabeza habría que situar la unidad de un derecho sintético del ciudadano que habría estado presente desde el mismo comienzo. A dicha estructura la estarían conformando según lo dicho más arriba y a efectos de centrar la discusión que aquí nos ocupa: de un lado, el mentado derecho sintético del ciudadano cuyo componente de derecho burgués evolucionaría, pero no así su componente de derecho aristocrático. De otro, ese componente de derecho burgués en potencia al que le sería consustancial el cambio y que realizaría el ideal de la justicia de equivalencia. Y, en tercer lugar, el referido componente de derecho aristocrático completamente actualizado, que realizaría el ideal de justicia de igualdad y del que Kojève nos dice que se trataría de un derecho perfecto que no tendría razones jurídicas ni extra-jurídicas para cambiar. Solo que en el marco de la estructura trinitaria que acabamos de descomponer, la perfección como tal no estaría siendo atributo exclusivo del derecho aristocrático, sino que tan perfecto como el aristocrático lo sería, a juicio de nuestro autor, el derecho sintético del ciudadano en la medida, al menos, en que la potencia de su componente de derecho burgués hubiese alcanzado su actualización completa. Y así, del derecho sintético del ciudadano «en su última forma» Kojève afirma que «es un derecho absoluto. Siendo el único y no cambiando más, es universal y definitivamente válido: es perfecto, pues no puede ser mejorado al no poder cambiar más»⁹³². De forma similar a lo que nuestro autor afirmaba respecto al derecho aristocrático, del derecho sintético del ciudadano con su elemento burgués plenamente actualizado Kojève nos dice ahora que tampoco puede cambiar más y que a ello obedecería el que quepa calificarlo como perfecto, vale decir, como absoluto. El problema desde un punto de vista lógico sería entonces saber dónde residiría la diferencia entre lo que Kojève nos presenta como dos perfecciones jurídicas, la del derecho aristocrático, de un lado, y la del sintético del ciudadano, de otro. Mientras la perfección del primero consistiría en su plena actualización desde el mismo comienzo, la perfección del segundo no se produciría sino tras la plena actualización de su componente de derecho burgués, actualización que conllevaría la fusión del derecho burgués con el aristocrático del amo y, colegimos, la identificación del primer derecho con el segundo, toda vez que el derecho aristocrático no habría hecho más que permanecer idéntico a sí mismo a lo largo de todo el proceso. Esto y no otra cosa parece querer decir Kojève cuando afirma que «No puede decirse, por tanto, que se pase de la igualdad a la equidad. No hay paso a la equidad sino a partir de la equivalencia»⁹³³. ¿Cabría suponer entonces que el derecho aristocrático perfecto e igual del comienzo estaría residiendo ya en la equidad del final? Nada de esto. Para Kojève hablar de equidad sería hablar de igualdad perfecta y la igualdad del, sin embargo, «de entrada, perfecto» derecho aristocrático no estaría de alguna manera siendo perfecta. Y no lo estaría siendo porque el ideal de igualdad del derecho aristocrático estaría careciendo del componente burgués de equivalencia cuya síntesis con el aristocrático de igualdad –entendemos entonces que imperfecta en contra de lo que se nos había dado a entender– es la que estaría constituyendo justamente la equidad o igualdad perfecta del derecho sintético de ciudadano. Trasladando la carga de la prueba de la evolución del derecho de ciudadano en su conjunto al componente de derecho burgués, Kojève deja, en nuestra opinión, sin explicar convincentemente la desaparición del derecho aristocrático y el «reemplazo»⁹³⁴ final de éste por el derecho sintético del ciudadano. Que el derecho burgués después de evolucionar «para adoptar el principio aristocrático de igualdad» no acabe convirtiendo a sus titulares en amos, sino en ciudadanos porque «el amo que deviene amo es una cosa muy distinta del amo de verdad que nace

⁹³² *Ibid*, 313.

⁹³³ *Ibid*, 308.

⁹³⁴ *Ibid*, 311.

como tal (o que se vuelve tal a partir del animal) es algo respecto de lo cual, a nuestro juicio, puede legítimamente dudarse a menos que la desaparición o muerte de ese derecho aristocrático de entrada perfecto quede mejor explicada.

Algo parecido estaría ocurriendo, a nuestro juicio, con la explicación que Kojève da de esa carga de la prueba que, en relación con la evolución del derecho, nuestro autor coloca sobre las espaldas del derecho burgués. Sin entrar a analizar aún el constructo dialéctico que Kojève levanta para hacer que el derecho evolucione en el tiempo, lo cierto es que en los análisis kojevianos del fenómeno jurídico parece omitirse un elemento estructural al que en sus análisis del tiempo histórico Kojève hacía jugar un papel esencial. Nos referimos al recuerdo, al recuerdo jurídico, más en concreto. En efecto, habiendo visto cómo Kojève atribuía a la labor mediadora de la *er-innerung* hegeliana la creación del tiempo histórico⁹³⁵, lo que en los análisis jurídicos de nuestro autor llama la atención es la ausencia de una figura análoga que justifique, en última instancia, que se den cambios evolutivos temporales en un ámbito como el del derecho que Kojève no deja de definir como irreductible y autónomo respecto de cualquier otro, ya sea éste social, histórico o económico. Y en lugar de con una figura similar a esa «*er-innerung*» que mencionamos, con lo que el lector se encuentra es con el carácter «inmutable» y «eterno» que se concede al fenómeno jurídico, carácter conforme al cual al derecho como tal no le sería dado reconocer «su naturaleza temporal y tempórea»⁹³⁶. Desde esta perspectiva, al tiempo propio del derecho cabría quizá compararlo con el aristotélico de las especies animales, cada sistema jurídico no consistiendo sino en una suerte de especie biológica destinada a ser reemplazada por una nueva al haber dejado la primera su espacio libre tras haberse extinguido, es decir, tras haber mutado en otra que vendría a ocupar su sitio. Y siguiendo esta misma línea de argumentación que nos permitimos tomar prestada de la lógica implícita en los razonamientos kojevianos relativos a la evolución del derecho, un sistema de derecho del pasado no se transformaría en recuerdo jurídico, sino, como Kojève mismo nos dice, en «ley derogada»⁹³⁷, vale decir, extinta por cuanto sin ninguna relación ya con el fenómeno del derecho como tal. La figura jurídica de la prescripción por la que «tal derecho existe hasta el momento T y deja de existir hasta el final del tiempo a partir de dicho momento»⁹³⁸ estaría reflejando en cierto sentido esta mutación y poniendo de manifiesto una cierta incompatibilidad entre la ««eternidad» del derecho» y el concepto «evolución temporal». Pero dejemos hablar a este respecto al propio Kojève:

Una regla de derecho es válida «para todo el tiempo (por venir)». Ella no cambia nunca. Si el derecho cambia, es que una regla de derecho ha sido reemplazada por otra. Pero ninguna de estas reglas puede variar en sí misma: si se aplica a un caso, se aplicará a todos los otros casos que sean idénticos a este, mientras continúe siendo lo que es, es decir, una regla de derecho en vigor y no un recuerdo de lo que fue un día una regla de derecho. Este recuerdo no tiene nada de jurídico, lo mismo que no tiene nada de jurídico la evolución del derecho. El derecho pasado (ley derogada) tiene tan poco de derecho como lo tiene el derecho por venir (proyecto de ley). Y el derecho presente, el derecho que tiene una presencia real en el mundo, no varía.⁹³⁹

⁹³⁵ Véanse pp. 153-157 de esta tesis.

⁹³⁶ Kojève, *Esquisse*, 99.

⁹³⁷ *Ibid.*

⁹³⁸ *Ibid.*, 43, nota 2.

⁹³⁹ *Ibid.*, 99.

Así las cosas, si la evolución del derecho no tiene para Kojève nada de jurídico se comprende bien que nuestro autor considere que el derecho aristocrático no cambie, lo que ya no se comprende tanto es que nuestro autor considere que el derecho burgués sí lo haga y que aduzca además para ello «razones jurídicas inmanentes de la evolución del derecho burgués»⁹⁴⁰. Estas razones evolutivas supuestamente inmanentes al derecho burgués estarían siendo consustanciales a la específica elaboración del derecho por parte del hombre burgués. Y así, de la propia lucha antropogénica estaría desprendiéndose que ese hombre burgués, en tanto esclavo, se hubiera mostrado dispuesto a reconocer la humanidad del amo victorioso antes que la suya propia. Al hacer depender el reconocimiento de su propia humanidad de este reconocimiento previo, la forma primera en que el burgués se habría atribuido personalidad jurídica en su sistema de derecho, habría sido la de concebirse como titular de un derecho muy particular, a saber, el derecho a cumplir las órdenes del amo. La equivalencia que el hombre burgués jurídicamente habría instituido entre su propia situación y la del amo al final de la lucha antropogénica estaría al mismo tiempo presuponiendo una cierta igualdad entre los dos en tanto en cuanto el derecho burgués estaría convirtiendo tanto al amo como al esclavo en sujetos de derecho. Es cierto, matiza Kojève, que esa igualdad no estaría pasando de ser una igualdad meramente «formal»⁹⁴¹ o «abstracta»⁹⁴², las personalidades jurídicas de amo y esclavo teniendo para ese derecho contenidos completamente diferentes. Sin embargo, nuestro autor añade a continuación algo que no deja de presentar ciertas similitudes con lo que sostenía acerca del potencial que la idea revolucionaria ofrecía en su forma de simulacro o de «institución en blanco» de cara a poder ser llenada de cualquier contenido, a saber, que la forma jurídica de la igualdad tendería- como toda forma, por lo demás lo estaría haciendo- a dar forma a su contenido para volvérselo igual⁹⁴³. Pues bien, a esta razón jurídica inmanente que estaría dando cuenta de la evolución temporal del derecho burgués sería necesario sumarle, según Kojève, una razón social⁹⁴⁴. Y es que, a diferencia del amo, el hombre burgués sí que estaría experimentando el deseo de dejar de ser esclavo para convertirse en algo distinto de lo que hasta entonces habría sido, a saber, el deseo de convertirse en amo. Por el resquicio jurídico que le estaría abriendo su saberse sujeto de derecho, aunque nada más fuera que en sujeto del derecho a cumplir las órdenes del amo, el hombre burgués estaría así humanizándose a la par que introduciendo en el ámbito jurídico su deseo social de dejar de ser lo que se es con vistas a ser igual que el amo, en cuyo lugar y punto de vista, el hombre burgués, a diferencia del amo, no tendría, como se ha dicho, mayor problema en ponerse. Y así, en el origen mismo del derecho burgués, Kojève estaría colocando una pretensión a la igualdad con el amo que estaría llevando a que ese derecho tienda «a fusionar con el derecho aristocrático en un derecho de la equidad»⁹⁴⁵.

Sea como fuere y como conclusión a este epígrafe relativo a la evolución temporal del derecho, nos reiteramos de nuevo en lo ya dicho, a saber, que al dejar de anclar el derecho en una cierta idea de recuerdo jurídico resulta difícil ver cómo esas supuestas razón jurídica y razón social consustanciales al derecho burgués pueden estar reflejando de una manera coherente la evolución temporal del fenómeno jurídico en su conjunto.

⁹⁴⁰ *Ibid*, 310.

⁹⁴¹ *Ibid*.

⁹⁴² *Ibid*.

⁹⁴³ *Ibid*.

⁹⁴⁴ *Ibid*, 310-311.

⁹⁴⁵ *Ibid*, 311.

e.- Un avance sobre el carácter de la «pena» en el derecho aristocrático

Hemos visto más arriba⁹⁴⁶ a Kojève describir el derecho aristocrático como un derecho ante todo criminal cuyo ideal consistiría en la supresión de toda interacción y en el mantenimiento o, en su caso, restitución de la igualdad perfecta de los amos. Conviene analizar esto más en detalle. Siempre reticente a aplicarse en acto, lo único que llevaría al derecho aristocrático a superar una tal reticencia es que se haya producido una alteración en la perfecta igualdad de la que cada amo disfrutaba en su ámbito de dominación autónoma. Eso sí, una vez producida y detectada esa alteración, el derecho criminal aristocrático no titubeará a la hora de suprimir fehacientemente la desigualdad criminal que se habría originado, de suerte que el principio por antonomasia por el que ese derecho va a regirse de cara a proceder a la anulación de la desigualdad por él detectada no va a ser otro que el principio del talión⁹⁴⁷. A ojos de este principio, existirá crimen tan pronto se produzca la ruptura de la co-existencia autónoma, que se querría eterna, de cualquier amo. Y sean cuales fueren la voluntad o intención que pudieran encontrarse detrás del crimen que habría provocado la referida ruptura, ese principio concentrará su atención siempre y de manera exclusiva en el acto objetivo que la ha producido. La justicia aristocrática se propondrá entonces responder a ese acto perturbador de la igualdad en la coexistencia de los amos, con un acto igual de objetivo, pero en sentido inverso, el castigo en el derecho aristocrático no consistiendo justamente sino en un acto ejecutado en sentido contrario al acto criminal y que buscaría así cancelar éste. Que un amo ha cortado la oreja de otro, pues se corta la oreja de otro y, mediante la repetición a la contra del acto, la igualdad queda consecuentemente reestablecida. «De otro», decimos bien, pudiendo ese otro ser el amo que efectivamente ha cometido el crimen o bien cualquiera que forme parte integrante de la unidad de dominio del amo que transgresor de la ley. Su objetividad, su centrarse en el acto objetivo, el derecho criminal aristocrático va a llevarlos al extremo: ni la intención ni la voluntad, ni tan siquiera la persona como tal del criminal, lo que a ese derecho por encima de todo va a interesarle va a ser la erradicación del acto objetivo puntual generador de la desigualdad mediante la realización de un acto objetivo en sentido inverso. Y este acto objetivo a contrapelo que va a ser el castigo en el derecho aristocrático podrá, como se ha visto, recaer, propiciado además por la misma igualdad intrínseca a los dominios autónomos de los amos, indistintamente en una cualquiera de las partes que compongan dichos dominios. Es lo que Kojève va a llamar carácter colectivo y sustitutivo⁹⁴⁸ del derecho criminal aristocrático, carácter que, junto a la objetividad de aquel, nuestro autor atribuye, siguiendo a diferentes autores, al derecho característico no sólo de los pueblos arcaicos, sino también al concepto de justicia manejado por los niños. Y así, en sus relaciones con los otros, el comportamiento de un niño se atendería a una justicia de igualdad como la acabada de describir y sólo en la medida que se fuera haciendo adulto ese niño pasaría primero a aplicar una justicia de equivalencia o propiamente burguesa y finalmente una sintética de equidad ya en la madurez.⁹⁴⁹

iii.- *El tercero del derecho burgués*

Ahora bien, después de todo lo expuesto acerca del derecho aristocrático y de las más dispersas alusiones que al derecho burgués nos hemos visto obligados a realizar, podemos plantearnos la siguiente pregunta ¿Qué suerte jurídica depara Kojève a los rivales que han resultado derrotados en la lucha antropogénica?

⁹⁴⁶ Véanse pp. 241-242 de esta tesis.

⁹⁴⁷ Kojève, *Esquisse*, 290.

⁹⁴⁸ *Ibid*, 291.

⁹⁴⁹ *Ibid*, 291, nota 1.

a.- Lucha antropogénica, surgimiento del tercero del derecho burgués y justicia de equivalencia

Igual que los amos victoriosos, Kojève viene a decirnos, también los rivales derrotados habrían sido compañeros de armas y, por lo tanto, amigos⁹⁵⁰. Y si lo fueron, también cabe que de entre ellos surja un tercero imparcial y desinteresado que busque aplicar un ideal de justicia a sus interacciones, es decir, también entre los esclavos estaría haciéndose posible la existencia de un derecho. Sólo que mientras que en el caso de los amos vencedores el resultado de la lucha se actualizaba en victoria, y, por lo tanto, humanidad y derecho acontecían en acto, en el caso de los esclavos todo en potencia. Se hace necesario aquí señalar antes de nada que «lo en potencia» para Kojève no equivale solamente a «lo posible». «Lo posible» para Kojève no es real, mientras que «lo en potencia» sí que lo es. O quizá mejor, «Lo posible» podría no ser imposible, pero para ello «lo posible» debería realizarse en algún momento del tiempo, supuesto este tiempo infinito. Frente a «lo posible» y su tendencial idealidad, en cualquier caso⁹⁵¹, «lo en potencia» sería tan real como lo estaría siendo «lo en acto», de manera análoga, por ejemplo, a cómo un huevo estaría siendo real en relación con el pollo que va a salir de él en un futuro. De la realidad de la potencia del huevo podría incluso decirse que compondría el devenir del pollo, mientras que de la realidad «pollo» se podría decir que sería la potencia del huevo actualizada. A semejanza de la revolución —«en la medida en que una cosa se realiza, esa cosa deja de ser revolucionaria» aseguraba Kojève en su «Noción de la Autoridad»⁹⁵²— o del derecho de equidad en su vertiente burguesa o incluso del propio ciudadano perfecto, todas ellas igualmente realidades en devenir, de «lo real en potencia» Kojève afirmará asimismo que se trata de una realidad en estado de devenir, o si se quiere, de una realidad en vías de realizarse, esto es, una realidad que tiende a su actualización⁹⁵³. A semejanza, pues, de la revolución, del ciudadano perfecto, del derecho de equidad de éste o del mismo huevo entendido como devenir del pollo, también la humanidad y el derecho del rival derrotado en la lucha—esto es, del esclavo que, poco a poco, devendrá burgués para convertirse finalmente en ciudadano— constituirán para Kojève realidades en potencia. Y es que tanto esa humanidad como ese derecho, limitándose a existir virtualmente, no se actualizarán plenamente hasta tanto no llegue a producirse la abolición de la esclavitud⁹⁵⁴, momento en el que, entonces sí, humanidad y derecho del esclavo pasarían a encontrarse realizados en acto y a dejar de ser, aplicando a este respecto la misma lógica que nuestro autor aplicaba a la imposibilidad de que dé una actualización de la realidad de la revolución, revolucionarios. Pues bien, de los tres elementos que en la acción jurídica va a distinguir nuestro autor, a saber: intención, voluntad y acto, la actualización de una realidad —no así la potencia de ésta— estaría refiriéndose únicamente al último elemento, esto es, al elemento acto, vale decir, al hecho de haberse llevado a efecto la realidad de lo que se quería o se tenía la intención de hacer, actualización que en el caso de los elementos que Kojève va a identificar como integrantes de la intervención jurídica— a saber: intención legislativa a cargo del parlamento o jefe del Estado, voluntad de aplicar esa intención a cargo del juez y acto ejecutivo en manos de la policía— estaría dependiendo de la última de estas instancias, es decir, de la fuerza policial. Actualizar una ley equivaldría, en este sentido, a la ejecución de una sentencia por medio de esa fuerza. Y frente a esa actualización, el derecho en potencia del esclavo, que en tanto potencia no se relacionaría más que con los citados elementos intención y voluntad de la acción jurídica, no tendría propiamente fuerza de

⁹⁵⁰ *Ibid*, 264.

⁹⁵¹ *Ibid*, 127.

⁹⁵² Kojève, *La Notion*, 196.

⁹⁵³ Kojève, *Esquisse*, 127.

⁹⁵⁴ *Ibid*, 264.

ley⁹⁵⁵. Ley irresistible, esto es, ley en acto dictada por un grupo político exclusivo de ciudadanos que se habría hecho con el Estado gracias a su victoria en una lucha sangrienta, no sería en rigor entonces sino la del amo, mientras que derecho del esclavo e idea de justicia correspondiente existirían en potencia, con el mismo grado de realidad, por lo demás, con la que derecho y justicia del amo estarían existiendo en acto. Y si a ese derecho y a esa justicia Kojève los hace corresponder con el desvelo jurídico por restituir la igualdad originaria, igualdad que, dicho sea de paso, no estaría sino replicando las condiciones de igualdad que al inicio de la lucha antropogénica se habrían dado entre los grupos rivales en liza, podríamos preguntarnos entonces acerca de los desvelos jurídicos que el ideal de justicia vendría a despertar en el caso del derecho real en potencia del esclavo.

Al contrario que el de igualdad de los amos, el ideal de justicia del esclavo se habría fraguado no al comienzo, sino al final de la lucha, esto es, a partir de la situación de fundamental desigualdad en que la misma habría acabado por desembocar, «una desigualdad... justa en la medida en que surge de la igualdad primordial», tal y como Kojève la describe⁹⁵⁶. La rendición del esclavo, su renuncia a la lucha por su miedo a la muerte a manos del amo, habría instaurado una desigualdad de partida que no se habría dado nunca hasta entonces. La intercambiabilidad y esencial igualdad de los rivales que, acabado el combate, permitía la aparición de un tercero imparcial y desinteresado de entre el grupo de amigos políticos vencedores tendrá su correlato en el reconocimiento unilateral que el grupo de amigos derrotado dispensará al grupo de amigos vencedor y en la desigualdad esencial entre vencedores y vencidos. Así las cosas, en lugar de la restitución de una igualdad que, desde el punto de vista del esclavo, se habría vuelto imposible, será la fundamental diferencia y la no menos fundamental equivalencia entre la situación de los amos y la suya propia en tanto esclavos, lo que los miembros del grupo de amigos derrotado percibirán primero jurídicamente hablando. En función de esto, esos miembros procederán a derivar el ideal de justicia por el que se regirá su derecho a partir del equilibrio o equivalencia que estimarán que existirá entre las ventajas e inconvenientes de su situación de perdedores y las ventajas e inconvenientes de la de los amos victoriosos. Será, pues, desde esta perspectiva ofrecida por la equivalencia de las situaciones respectivas al final de la lucha, desde la que el esclavo procederá a interpretar su desenlace, haciéndolo aproximadamente en los siguientes términos:

La seguridad que gano es la que a mis ojos va a compensar todo inconveniente o desventaja que pueda derivarse de mi sometimiento, mientras que a ojos de mi amo será la ventaja que extrae de la dominación a la que me somete, la llamada a compensar la desventaja o inconveniente del riesgo en el que incurre.⁹⁵⁷

Como vemos, en su lectura del resultado final de la lucha, el esclavo estaría introduciendo un factor de subjetivación, que, en la justicia aristocrática de igualdad, caracterizada por su objetividad, estaba completamente ausente. Y es que al ideal de justicia del derecho en potencia del esclavo va a guiarlo, a juicio de Kojève, la búsqueda de una compensación o equilibrio entre las ventajas y los inconvenientes, o si se quiere, entre los derechos y las obligaciones, que las situaciones finales respectivas de amo y esclavo tras la lucha estarían conllevando. Y esa búsqueda de equivalencia va a efectuarse, tanto respecto de «un afuera» que implicaría las situaciones respectivas actuales de amo y esclavo, como de un «adentro» que implicaría el cotejo que cada cual realizaría en su fuero interno a fin de calibrar el equilibrio que la nueva situación le habría generado.⁹⁵⁸ Este ideal de justicia de equivalencia del esclavo será el que vendrá a inspirar más tarde

⁹⁵⁵ *Ibid.*

⁹⁵⁶ *Ibid.*, 254.

⁹⁵⁷ *Ibid.*, 255.

⁹⁵⁸ *Ibid.*, 301-302, nota 2.

la elaboración de los contratos jurídicos burgueses⁹⁵⁹. Recién terminada la lucha, sin embargo, y no dándose aún más que un reconocimiento unilateral del esclavo en dirección al amo, el hecho de que la justicia de equivalencia del primero se fundamente únicamente en su humanidad en potencia significará que entre amo y esclavo sólo podrá establecerse un tipo de relación jurídica. Kojève se refiere aquí a la relación jurídica de propiedad, en cierto modo, a un contrato «en la medida en que a la propiedad pueda considerársele un contrato *sui generis* en el que una parte sólo tiene derechos y la otra sólo obligaciones.»⁹⁶⁰ Efectivamente, la humanidad en potencia del esclavo estaría permitiendo transcender su cualidad de cosa o de animal y que su posesión por parte del amo pueda ser vista excepcionalmente como una relación jurídica de propiedad.⁹⁶¹ Decimos excepcionalmente porque interacciones sociales generadoras de situaciones jurídicas van a serlo únicamente las que se produzcan entre dos agentes a los que quepa considerar como seres humanos de plano, cayendo fuera del ámbito del derecho las situaciones en que uno o los dos agentes sean bien una cosa, un animal o un ser divino. En este sentido, las relaciones entre el poseedor y la cosa poseída no serán nunca constitutivas de derecho de propiedad, este derecho no siendo un derecho respecto de la cosa que se posee, sino, como ya hemos podido ver anteriormente⁹⁶², un derecho que estaría constituyéndose respecto de otros seres humanos que estarían siendo excluidos de la posesión de la cosa no humana que uno de ellos posee.

b.- El derecho del esclavo a cumplir su deber y la progresiva disolución del derecho exclusivo de propiedad aristocrático. Hacia la profusión de interacciones e intercambios. El contrato

Veámos más arriba⁹⁶³ que, si algo venía a caracterizar al derecho exclusivo de propiedad de los amos, ello era una tendencia hacia lo ilimitado de sus derechos sobre la cosa poseída y hacia una ausencia total de obligaciones respecto de dicha cosa. Veámos asimismo cómo esa plenitud en derechos y ausencia de obligaciones resultaba difícil de llevar a la práctica, teniendo, en consecuencia, el derecho aristocrático que conformarse con reducir al máximo el número de interacciones, tanto en su vertiente criminal – interacciones entre los amos- como en su vertiente civil– interacciones entre sus propiedades. Justicia y derecho aristocráticos, por lo tanto, implicaban, ante todo, la intervención jurídica de un tercero imparcial y desinteresado en aquellos casos en los que la reacción de un amo a una acción de otro estuviera lesionando la igualdad inscrita en el estatuto inmutable en que se fundaría tanto la dominación como el derecho de propiedad del amo afectado por la infracción. Pero una intervención jurídica como la acabada de describir podría muy bien estar afectando simultáneamente a una acción llevada a cabo por el esclavo. Y lo haría en la medida en que ese esclavo sea propiedad del amo cuya acción esté siendo amparada por la intervención del tercero del derecho aristocrático. Porque cuando decimos «afectando a la acción del esclavo» no queremos decir que para Kojève el esclavo esté constituyéndose en sujeto de derecho en el marco de una interacción que por definición únicamente incumbiría a los amos en tanto seres humanos de pleno derecho, sino tan solo, que el esclavo en tanto propiedad de uno de los amos de la interacción estaría viviendo en su propia carne, por así decirlo, la intervención del tercero, no pudiendo ese esclavo dejar de constatar cómo una acción efectuada por él por orden de su amo habría dejado de encontrarse con una resistencia –la reacción contraria a derecho de otro amo– por obra y gracia de la intervención de naturaleza jurídica de ese tercero. Y es que la eliminación jurídica de la reacción ilícita de un amo a la acción con que cumplía

⁹⁵⁹ *Ibid.*, 256.

⁹⁶⁰ Kojève, *Esquisse*, 256.

⁹⁶¹ *Ibid.*, 256, nota 1.

⁹⁶² Véanse pp. 242-243 de esta tesis.

⁹⁶³ Véanse pp. 241-242 de esta tesis.

las órdenes del suyo, el esclavo la estaría viviendo como si él mismo hubiera tenido derecho a la misma. Lo que no sería óbice para que ese esclavo fuera al mismo tiempo perfectamente consciente de que ese supuesto derecho sólo estaría existiendo en la medida en que la acción por él ejecutada, fuera fruto de una orden impartida por su amo y de que la intervención del tercero de derecho no se produciría de haberse encontrado en el origen de su acción, no esa orden, sino otra causa cualquiera. En la conciencia del esclavo, pues, y de manera diametralmente opuesta a cómo sucedía en la del amo, en la que todo era plenitud de derechos, la noción de derecho aparecerá indisolublemente ligada a la de deber. El esclavo se vive como sujeto de derecho en tanto que cumple un deber, esto es, en tanto que ejecuta la orden del amo y en la medida en que así lo hace, se humaniza y deja de verse como mera cosa poseída por el amo.⁹⁶⁴ Kojève no deja de advertir, sin embargo, que por más que al esclavo le sea dado acceder así a la conciencia de su personalidad jurídica y, por tanto, a su humanidad, esa conciencia no estaría teniendo nada que ver con la del amo aristocrático y no estaría teniendo que ver porque «En el caso del amo el dato jurídico primordial es su derecho (right) positivo. En el caso del esclavo el dato jurídico primordial es su deber: si tiene derechos positivos es únicamente porque tiene deberes u obligaciones y sus derechos tienen exactamente la misma extensión que sus deberes. El esclavo tiene el derecho a cumplir con su deber. Eso es todo».⁹⁶⁵

La primera vivencia jurídica del esclavo sería, por lo tanto, la de una «estricta» igualdad en él entre el cumplimiento del deber para con él amo y la titularidad de un derecho respecto de los otros⁹⁶⁶. Pues bien, partiendo de esa igualdad entre deber y derecho en el derecho del esclavo o burgués, Kojève pasa a hablar de la general equivalencia que prevalecería en ese derecho entre derechos y deberes. El salto lógico que habría llevado de la «estricta» igualdad entre deber respecto del amo y derecho respecto de los otros a esta equivalencia general que en el derecho burgués estaría dándose entre derechos y deberes nos resulta poco inteligible.⁹⁶⁷ Las consecuencias de ese salto y de esa generalización para la tentativa fenomenológica kojéviana del derecho no van a ser, sin embargo, para nada menores. Y así, con el paso de la igualdad entre deber respecto del amo y derecho respecto de los otros a una equivalencia general entre deberes y derechos, nuestro autor habría pasado a incluir en esa equivalencia no ya únicamente los deberes y derechos del esclavo sino los de todas las personas jurídicas, incluidos los amos, a cuyos derechos, lejos de reconocérseles la plenitud a la que aspiraban en el derecho aristocrático, los vemos ahora, en el derecho burgués o del esclavo, acompañados de una lista de deberes llamados a compensarlos. Respecto de esta generalización del principio burgués de equivalencia Kojève dice: «De este modo, por ejemplo, si el esclavo tiene el derecho (y el deber) de trabajar, el amo tiene el deber (y el derecho) de hacer la guerra»⁹⁶⁸. Este y no otro estaría siendo, sin ir más lejos y de acuerdo con nuestro autor, el origen del derecho feudal, derecho que habría nacido con un flanco abierto por el que los privilegios jurídicos de los nobles podían llegar- como así ocurrió- a desangrarse. Y es que tan pronto los nobles feudales se vieron en dificultades para cumplir con el deber de defender a sus siervos, los privilegios jurídicos de los que los que esos nobles disfrutaban habrían comenzado a perder su justificación.⁹⁶⁹

⁹⁶⁴ Kojève, *Esquisse*, 298.

⁹⁶⁵ *Ibid*, 299.

⁹⁶⁶ *Ibid*.

⁹⁶⁷ *Ibid*.

⁹⁶⁸ *Ibid*.

⁹⁶⁹ *Ibid*, 299, nota 1.

Basando el ideal de justicia de equivalencia del derecho en potencia del esclavo en una desigualdad de partida, la que se habría dado en la situación del desenlace de la lucha y a la que Kojève considera una desigualdad justa, a la justicia de ese derecho no la va a determinar la consecución de ninguna igualdad tal y como sucedía en el caso de la justicia de los amos. Lo que, antes bien, dicha justicia se propondrá será la consecución de una doble equivalencia: la de deberes y derechos en el interior de cada persona jurídica y la de esos deberes y derechos entre las diferentes personas jurídicas en función de la posición o rango social que cada una ocupe en la sociedad, posición o rango que hará que el contenido de esos derechos y deberes pueda ser diferente de unas «categorías de personas jurídicas»⁹⁷⁰ a otras. Pues bien, si optamos ahora, como nuestro autor hace, por aplicar ese principio de equivalencia al aristocrático derecho exclusivo de propiedad, el resultado no será otro que el de transformar ese derecho que se pretendía exclusivo e ilimitado en la función de un deber al que ahora tendrá que equivaler⁹⁷¹. Dejando así de ser exclusivo, los deberes específicos que al derecho de propiedad van ahora a adosársele, serán además unos deberes de los que el amo propietario tendrá que responder respecto del conjunto de no propietarios- es decir, respecto de la sociedad. Y así, ser reconocido jurídicamente como propietario a ojos del ideal de justicia burgués, no es ya que deje de salir gratis como ocurría en el reconocimiento mutuo que de la igualdad de sus propiedades los amos se dispensaban entre sí, sino que va a traer consigo deberes para éstos de los que la propiedad estaba completamente exenta en el derecho aristocrático, deberes los citados que lo serán sobre todo respecto del conjunto de no propietarios que constituye la sociedad. Va a ser, pues, la sociedad y nadie más que ésta, la que en el derecho burgués va a encargarse de dispensar el necesario reconocimiento jurídico de la propiedad, en ausencia del cual no se dará derecho a la misma. Pocas cosas más absurdas, por lo tanto, a juicio de Kojève, que pretenderse propietario exclusivo y absoluto en un mundo jurídicamente burgués. En ese mundo, rigurosamente hablando, no habrá más propietario que la sociedad⁹⁷². Y así, desde el momento en que los principios de la justicia burguesa de equivalencia empiezan a dejar sentirse en el derecho aristocrático de propiedad, poco irá quedando de éste tal y como al mismo se lo entendía en el mundo de los amos, esto es, como un derecho de estatuto absoluto y exclusivo, al tiempo que comunitario y colectivo y cuyos titulares lo eran a en virtud de su ser y no de su trabajo o acción.

Los nuevos deberes burgueses que habrían venido a adosarse y a compensar el derecho de propiedad, solamente podrían cumplirse, por añadidura, a condición de que el amo y su propiedad salgan del aislamiento en el que habrían buscado mantenerse iguales tanto a sí mismos propiedades como a sus propiedades⁹⁷³. Y es que si ya en el derecho aristocrático veíamos colarse servidumbres en la estructura del derecho de propiedad como consecuencia de la renuncia parcial al riesgo que todo reconocimiento de una propiedad por parte de un amo no propietario implicaba, introducción de la que el derecho aristocrático habría buscado a todo trance salvaguardarse mediante el aislamiento y la evitación, en lo posible, de interacciones, el derecho burgués habría procedido a hacer todo lo contrario, vale decir, a hacer de estas interacciones algo sistemático, buscándolas, provocándolas, estimulándolas, afanándose por infiltrar con deberes todos los recodos de lo que otrora fue el exclusivo y absoluto derecho de propiedad del amo, de manera a exponer a éste a un permanente y dinámico vaciamiento a través del

⁹⁷⁰ *Ibid.*, 300.

⁹⁷¹ *Ibid.*

⁹⁷² *Ibid.*, 301.

⁹⁷³ *Ibid.*

intercambio económico y de las interacciones sociales inherentes a éste⁹⁷⁴. Dicho vaciamiento se habría producido de acuerdo con la lógica inscrita en la justicia de equivalencia burguesa. Y así, si para esa justicia justo venía a ser todo lo que estuviera implicando un equilibrio entre ventajas (derechos) e inconvenientes (obligaciones), un derecho del que se espera que intervenga en una interacción social para que aplique a la misma el ideal burgués de equivalencia, tenderá a considerar justa toda interacción en la que se produzca dicho equilibrio e injusta toda en la que esté ausente. Como de lo anterior puede apreciarse, en estos análisis Kojève está haciendo corresponder la noción pre-jurídica de deber con la noción de inconveniente⁹⁷⁵. Y el inconveniente que el esclavo o burgués percibirá como equivalente al que para el amo habría sido el riesgo en la lucha, no será otro que su propio esfuerzo, o si se prefiere, su trabajo⁹⁷⁶. Así pues, a ojos de la justicia burguesa de equivalencia, propiedad justa será solamente aquella que reporte unos beneficios compensables por el esfuerzo o el trabajo que su propietario haya tenido que hacer para obtenerla. El vaciamiento del derecho exclusivo de propiedad del amo estaría pasando, pues, por convertir a ese derecho en una función del trabajo o del esfuerzo. Pero a las compensaciones de esta índole habría además que ponerlas en relación con lo que más arriba hemos llamado proceso de subjetivación, esto es, con lo que cada sujeto jurídico, ya sea este amo propietario o esclavo trabajador, «tomado aisladamente»⁹⁷⁷, estaría percibiendo en un cotejo llevado a cabo en su fuero interno como justo o injusto, vale decir, como haciendo o no haciendo equivaler las ventajas e inconvenientes que la propiedad le estaría brindando o infligiendo. A lo que dichas compensaciones internas entre propiedad y trabajo, en cualquier caso, no estarían dando aún lugar, sería al fenómeno del derecho. Porque el fenómeno del derecho, a diferencia del ideal de justicia en que se basa, está presuponiendo que se dé una interacción social entre dos personas diferentes⁹⁷⁸. En rigor, pues, el derecho burgués solamente aparecerá objetivamente en el mundo desde el momento en que se produzca una interacción social en la forma de un intercambio de esfuerzos o trabajos entre dos agentes humanos o potencialmente humanos. Y la forma jurídica que ese intercambio entonces adoptará no será otra que la de un contrato que el tercero del derecho se encargará de sancionar.

Al contrario que el derecho aristocrático —un derecho de estatuto— el derecho burgués del contrato—un derecho de función— va a dar por supuesta la existencia de desigualdad entre los que participan en él. Y es que sólo dos personas desiguales que «no tienen o no hacen»⁹⁷⁹ lo mismo estarían dispuestas a involucrarse en un intercambio. Pero desde la perspectiva de un derecho semejante —insistimos— lo que importa es la equivalencia, la equivalencia que los dos participantes en el contrato de intercambio estarían apreciando entre lo que dan y lo que obtienen a cambio. «Aprecian», vale decir, reconocen como equivalente en un acto interior de apreciación subjetivo que puede traducirse en libre consentimiento o no⁹⁸⁰. Este esquema contractual, en paralelo a la introducción de obligaciones tan pronto viene a toparse con derechos ayunos de ellas, ese derecho burgués inspirado en el ideal de justicia de equivalencia tenderá a aplicarlo en general a todo. Tan es así, que ese derecho no tendrá reparos en interpretar la dominación resultado de la lucha antropogénica y los correlativos estatutos de amo y esclavo en los

⁹⁷⁴ *Ibid.*

⁹⁷⁵ *Ibid.*, 301-302, nota 2.

⁹⁷⁶ *Ibid.*, 301, nota 2.

⁹⁷⁷ *Ibid.*, 301-302, nota 1.

⁹⁷⁸ *Ibid.*

⁹⁷⁹ *Ibid.*, 303.

⁹⁸⁰ *Ibid.*

términos de un contrato, esos estatutos no siendo sino «el aspecto estático»⁹⁸¹ de aquel. Los hemos visto antes: de un lado, seguridad como ventaja del esclavo a cambio de la entrega al amo de su libertad; de otro, dominación del amo a cambio de poner en riesgo su vida. No muy distinto a éste sería, de hecho, el esquema contractual burgués subyacente a la teoría del contrato social, a saber: la justificación jurídica de un estatuto como resultado de un contrato⁹⁸². Lo que, en realidad, no estaría sino implicando, la negación del estatuto como tal⁹⁸³. En efecto, si el derecho aristocrático del estatuto de los amos reflejaba una aspiración a una coexistencia estática, inmutable y eterna, de voluntades idénticas y autónomas, el derecho burgués —de manera análoga a cómo el intercambio procedía con la propiedad— no estaría haciendo sino vaciar y socavar dicha coexistencia. Desde la perspectiva de ese derecho, la validez jurídica de un estatuto pasaría por que en él se dé una equivalencia entre deberes y derechos, los criterios de validez de esa equivalencia pasando, a su vez, por los intereses subjetivos o, si se quiere, «las apreciaciones personales» de quienes suscriben el contrato, esos criterios pudiendo no variar mientras las condiciones de los interesados no lo hagan, pero pudiendo hacerlo tan pronto las condiciones de uno de ellos cambien por lo que sea. Un derecho como el burgués en el que a través del contrato se está haciendo depender —o, lo que es lo mismo, volviendo función y relativos al «conjunto de contratos existentes en el seno de una sociedad dada»⁹⁸⁴— a los estatutos unos de otros, estaría implicando así la liquidación del principio de autonomía absoluta del amo que habría subyacente al derecho de estatuto aristocrático. Y así, por ejemplo, cuándo en el derecho feudal los siervos van paulatinamente demostrando ser capaces de defenderse por sí mismos o, lo que vendría a ser lo mismo, cambios en la condición del señor feudal habrían vuelto a éste progresivamente incapaz de defender a los que trabajaban su feudo, el contrato que, según el derecho burgués, se habría encontrado en la base de los estatutos respectivos de siervos y señores, habría comenzado a ser denunciado como nulo por los primeros procediendo éstos a buscar otro que lo sustituyera. O bien, si se opta por aplicar parecido esquema contractual burgués a otro ámbito, a saber, el de la muerte de todo aquel que ostentara un estatuto de propietario, un derecho al que estuviera inspirando el ideal de justicia de equivalencia tendería a interpretar esa muerte como un cambio que se habría operado en la condición del titular del estatuto en cuestión, de suerte que, en función de dicho cambio y del contrato que el referido derecho estaría haciendo subyacer a dicho estatuto, nada estaría ya obligando a que a través del principio hereditario la propiedad tuviera que mantenerse idéntica en la persona de ningún heredero.⁹⁸⁵

c.- Una primera aproximación al derecho penal burgués

Si de ese derecho de propiedad que el derecho burgués estaría entendiendo antes que nada como un derecho de la obligación y del contrato, pasamos ahora al derecho penal burgués, habrá que empezar diciendo que el carácter objetivo, colectivo y sustitutivo del derecho criminal aristocrático será reemplazado en el citado derecho por el relativo y subjetivo de un derecho penal que estaría encontrando también su fuente inspiración en el ideal de la justicia de equivalencia.⁹⁸⁶ Y es que, en claro contraste con el derecho criminal del mundo aristocrático, al derecho penal burgués no va a interesarle la restitución

⁹⁸¹ *Ibid.*

⁹⁸² *Ibid.*

⁹⁸³ *Ibid.*

⁹⁸⁴ *Ibid.*, 304.

⁹⁸⁵ *Ibid.*

⁹⁸⁶ *Ibid.*, 305-306.

de una igualdad que en el mundo del esclavo nunca se habría dado⁹⁸⁷. En lugar de ello, de lo que ese derecho ante todo se preocupará será de restablecer las equivalencias que en ese mundo hayan podido romperse. Y como toda equivalencia no deja de presuponer un equilibrio entre las ventajas y los inconvenientes, no ya únicamente entre los dos agentes involucrados en una interacción social, sino también en el interior mismo de las personas respectivas de éstos, la justicia penal promovida por ese derecho será una bastante más compleja al entrar a computar factores como la voluntad y la intención en las estimaciones del castigo, castigo este que a partir de ahora tenderá a ser proporcional al crimen cometido por el criminal, de forma tal que «los inconvenientes del castigo deben contrabalancear las ventajas que se considere que el crimen haya producido»⁹⁸⁸. A diferencia de la meramente criminal de los amos, a la justicia penal burguesa le guiará, pues, el propósito de restablecer las equivalencias entre deberes y derechos que en la sociedad se han roto, sirviéndose para ello no de un castigo que suponga la realización de un acto en sentido inverso al acto del crimen, sino de uno que permanezca atento a las ventajas e inconvenientes cuyo desequilibrio el crimen ha desencadenado en las personas tanto de la víctima como del criminal. De nada servirá a estos efectos que el castigo recaiga, como ocurría en el talión aristocrático, sobre alguien indeterminado, sino que el restablecimiento de la equivalencia de deberes y derechos obligará a determinar individualmente⁹⁸⁹ quién se ha beneficiado efectivamente de la ventaja injusta que el crimen le ha reportado.

iv.- El derecho de equidad y el entramado dialéctico kojéviano

a.- Una aproximación al derecho de equidad del ciudadano. Primeros atisbos del entramado dialéctico kojéviano: la sub-dialéctica entre la justicia de equivalencia y la justicia de igualdad

Burgués y aristocrático a un tiempo, el derecho habría surgido para Kojève bajo la doble forma especular de la justicia: la igualitaria, de un lado, y la equivalente, de otro⁹⁹⁰; como derecho aristocrático «en acto» a partir de la igualdad de la situación de los rivales al principio de la lucha y como derecho esclavo o, si se quiere burgués, «en potencia» a partir de la equivalencia de los diferentes derechos y deberes que estarían determinado las respectivas situaciones de los dos rivales al final de la contienda. Ninguno de estos dos derechos habría existido nunca, sin embargo, en su forma pura y lo que históricamente se habría dado, habrían sido síntesis más o menos logradas en las que el peso de uno y otro, así como su grado de actualización habrían sido diversos. Si con anterioridad⁹⁹¹ hemos hecho notar lo que a nuestro entender eran en Kojève insuficiencias explicativas a la hora de dar cuenta de la evolución temporal del derecho, nos vamos a encontrar ahora a nuestro autor postulando la dialéctica entre la justicia aristocrática de igualdad y la justicia burguesa de equivalencia como uno de los principales motores de dicha evolución. Esa dialéctica estaría además reflejando⁹⁹² la evolución histórica de las dos formas sociales humanas, amo y esclavo, en las que el ser humano primero habría aparecido sobre la faz de la tierra. Y así, podría decirse, que de la misma manera en que el dualismo antropológico kojéviano suponía una totalidad sintética con cuyo despliegue progresivamente consciente en la historia ese dualismo se correspondía, a saber: el amo, de un lado, representando identidad y universalidad y el esclavo, de otro, representando,

⁹⁸⁷ *Ibid*, 305.

⁹⁸⁸ *Ibid*.

⁹⁸⁹ *Ibid*, 306.

⁹⁹⁰ *Ibid*, 265.

⁹⁹¹ Véanse pp. 304-309 de esta tesis.

⁹⁹² Kojève, *Esquisse*, 265, 307.

por su parte, particularidad y diferencia, algo no muy distinto estaría ocurriendo, a juicio de Kojève, con la oposición dialéctica en la que históricamente se habrían presentado entre las dos formas de justicia y sus derechos correspondientes. Y así, la oposición dual en que derecho aristocrático y derecho esclavo o burgués son traídos inicialmente por Kojève, también parece estar presuponiendo una justicia, la justicia sintética de equidad del ciudadano, que a la vez que los estaría antecediendo en potencia, los estaría integrando en acto a posteriori. Es más, como se ha visto de modo incipiente y se verá en detalle más adelante, a la actualización progresiva de la justicia de equivalencia en el curso de la historia, Kojève no va a dejar de presentarla estrechamente unida a los fenómenos del trabajo y del esfuerzo, de tanta importancia para nuestro autor en el largo camino de emancipación del esclavo o burgués.

Quizá deba insistirse en esto. El dualismo jurídico entre justicia de igualdad y justicia de equivalencia no solo no está excluyendo su totalidad sintética en la justicia de ciudadano, sino que estaría implicando a ésta en cierta medida de antemano, aunque sólo sea en potencia y a través del conflicto dialéctico de las dos justicias, cuya mutua y «rigurosa» independencia⁹⁹³ no estaría, por otra parte, reñida con una recíproca compatibilidad⁹⁹⁴ en la forma de síntesis más o menos logradas. «Todo derecho en vigor es, por lo tanto, más o menos sintético: un derecho del Ciudadano en vías de realizarse»⁹⁹⁵, concluye nuestro autor a este respecto.

Más arriba⁹⁹⁶ hemos tenido ocasión de ver cómo Kojève hacía surgir el derecho en potencia del esclavo o burgués a partir del reconocimiento por parte de éstos de una situación social desigual fruto del desenlace de la lucha. El derecho del esclavo sería, por así decirlo, un derecho que estaría levantando acta jurídica de situaciones sociales fundamentalmente desiguales y a ello se debería que ese derecho no encuentre mayor problema en reconocer distintos contenidos en deberes y derechos, o sea, en ventajas e inconvenientes, a cada miembro de la sociedad en función del lugar que ocupe en la escala social. Porque lo que de veras estaría importando a ojos de este derecho, insistimos, no sería la existencia de esa desigualdad, sino el que se produzca una efectiva equivalencia entre obligaciones y derechos en y entre cada participante en una interacción social, o lo que es lo mismo, que se articulen mecanismos de compensación jurídica en y entre dichos participantes al margen por completo de que el contenido de sus deberes y derechos pueda ser diverso en función de la persona de que se trate y del rango social que ésta ocupe. Pero dejando de lado esos contenidos diferentes, no sería menos cierto que para Kojève el derecho total de ciudadano —en tanto equivalente jurídico de la totalidad espacio-temporal finalmente integrada al término de la historia y del Estado universal y homogéneo como forma anti-política concomitante con esa integración— estaría encontrándose ya ahí, en el momento mismo del desigual desenlace de la lucha, aunque no fuera más que de una manera latente y defectuosa, esto, es, con su elemento burgués en potencia aún por actualizar.⁹⁹⁷ Pues bien, nuestro autor se dispondrá a hacer entrar en juego en la realidad en devenir de un derecho ciudadano aún imperfecto como el descrito los dos elementos integrantes de éste. Y así, cada vez que en el marco del devenir de ese derecho sintético existiendo «desde el principio»⁹⁹⁸ se produzca un avance del derecho burgués y su justicia de equivalencia, el derecho aristocrático y la justicia de igualdad de éste reaccionarán dejando ver lo

⁹⁹³ *Ibid.*, 271, 272.

⁹⁹⁴ *Ibid.*, 272, 312.

⁹⁹⁵ *Ibid.*, 273.

⁹⁹⁶ Véase p. 252 de esta tesis.

⁹⁹⁷ Kojève, *Esquisse*, 312.

⁹⁹⁸ *Ibid.*

inadmisible que les resulta desde un punto de vista jurídico cualquier pretensión de reconocer a personas desiguales como sujetos de derecho. Ante tal constatación, la justicia igualitaria del derecho aristocrático no tardará, pues, en rebelarse a favor de que a esos sujetos de derecho se los vuelva estrictamente iguales, de suerte que, sujetos de derecho de nuevo ante sus ojos, pueda aplicárseles los principios jurídicos del ideal aristocrático de justicia. ¿Pero qué sucede una vez logrado esto? Pues que la presunta igualdad de los derechos que la justicia aristocrática acaba de reconocer, será, a su vez, contemplada por la justicia burguesa de equivalencia como algo meramente formal y abstracto, esto es, como un criterio de justicia incapaz de dar cuenta del contenido social diferente que estaría definiendo las situaciones reales de desigualdad en las que los sujetos de derecho se encontrarían.⁹⁹⁹ Desde la perspectiva de la justicia de equivalencia, la justicia de igualdad aristocrática sería la responsable de generar con su abstracción y formalismo no-equivalencias entre derechos y deberes en y entre los participantes en una interacción social, no-equivalencias estas que vendrían a chocar con la equivalencia en tanto principio rector del modelo burgués de justicia. Así pues, esta última justicia no se lo pensaría mucho y procedería a intervenir de cara a restablecer la equivalencia que el criterio aristocrático de igualdad habría roto. Solo que este último principio, no tardaría, por su parte, en retomar la iniciativa y reconducir jurídicamente el avance de la justicia de equivalencia burguesa en la dirección igualitaria que le estaría dictando su ideal de justicia. De este modo, la dialéctica de opuestos jurídicos acabada de describir conduciría, de un lado, a la eliminación a cargo de la justicia aristocrática de cualquier residuo de desigualdad que, a sus ojos, quepa considerar como injusto y, de otro y por parte de la justicia burguesa, a que ésta haga lo propio con cualquier resto injusto, a sus ojos, de no-equivalencias¹⁰⁰⁰. El resultado de sendas eliminaciones no sería otro, en última instancia, que la completa y final supresión de ambas injusticias en lo que nuestro autor no va a dudar en calificar como un derecho de ciudadano absoluto en el que, igualdad y equivalencia coincidiendo la una con la otra, la evolución del derecho se detendría¹⁰⁰¹. Y es que esa coincidencia final estaría dando lugar a una justicia perfecta en la medida en que la misma supondría la realización de una igualdad perfecta, esto es, no la realización de la igualdad formal y abstracta propia de los amos, sino la realización de una igualdad que habría sabido integrar la equivalencia burguesa en todos sus registros. Según esto, la imperfección de la igualdad de un «derecho aristocrático de entrada perfecto» sobre la que más arriba¹⁰⁰² cavilábamos, estaría residiendo en el carácter formal, abstracto, o «vacío», si se quiere, de ese derecho-vacío, va de suyo, de cualquier contenido burgués equivalente. Y si, siguiendo a Kojève, a la evolución temporal del derecho la hacemos corresponder con el tránsito, en el que la historia del derecho consistiría, desde una justicia de equivalencia burguesa a una ciudadana final de equidad- de ese tránsito no participando, por definición, una justicia aristocrática de igualdad a la que, perfecta, de entrada, nada habría llevado a cambiar en el tiempo- bien pudiéramos, a efectos de intentar captar más nítidamente lo que con la dialéctica kojéviana de las dos justicias estaría en juego, ilustrar dicho tránsito con la imagen de un progresivo vertido de contenido equivalente burgués en el recipiente vacío de la justicia formal aristocrática. Sin olvidar, al recurrir a esta imagen, lo que Kojève sostenía acerca de la tendencia inherente a toda forma a volverse iguales los contenidos que recibe.¹⁰⁰³

⁹⁹⁹ *Ibid.* 313.

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰⁰¹ *Ibid.*

¹⁰⁰² Véanse pp. 245-249 de esta tesis.

¹⁰⁰³ Kojève, *Esquisse*, 310.

Con el ánimo asimismo de aprehender en su justa medida esta dialéctica de las dos justicias, dialéctica que, junto al resto de sub-ejes dialécticos que más tarde analizaremos, Kojève va a colocar como uno de los motores en el constructo dinámico que a cuenta del fenómeno del derecho levanta, consideramos de interés centrarnos en las siguientes líneas en el análisis de los tres ejemplos con los que nuestro autor va a explicitar la referida dialéctica de una forma crecientemente compleja, por no decir enigmática.

El primer ejemplo vendría dado por el reparto de comida a varios comensales en una cena. Al principio aristocrático de la justicia de igualdad le bastaría con que en esa cena se procediese a un reparto de porciones iguales por persona. Realizado ese reparto igualitario, el principio burgués de equivalencia se preguntaría acerca del grado de equivalencia que el reparto igual de las porciones estaría comportando en cada comensal. Preguntándose sobre ese particular, ese principio se interesaría por otros factores aparte de la pura existencia de las personas que compartirían mesa, haciéndolo, por ejemplo, por el hambre que cada una de ellas pudiera eventualmente tener. En función, pues, del grado diferente de hambre que en cada uno de los presentes habría detectado, la justicia burguesa procedería a hacer un reparto proporcional, si bien, desigual de la comida. Efectuado este segundo reparto, el principio aristocrático de igualdad se afanaría por eliminar la desigualdad que la distribución proporcional de las porciones habría provocado, pero lo haría, no volviendo al reparto en porciones iguales del principio, sino entrando a estimar la desigualdad contenida en el hambre de los asistentes que el principio burgués de equivalencia habría puesto al descubierto. Caso de que esa desigualdad cupiera atribuirle a que algunos de los comensales hubieran desayunado esa mañana y otros no, el principio aristocrático de igualdad establecería un desayuno igual para todos.¹⁰⁰⁴

En su segundo ejemplo Kojève procede a centrarse en el reconocimiento jurídico de los distintos tipos de acción. La justicia aristocrática de igualdad tendería a no reconocer jurídicamente más que una sola clase de acción, a saber, la de la lucha que habría dado origen a la humanidad del hombre. A esta unilateralidad jurídica la justicia burguesa replicaría aduciendo que la humanidad del hombre podría asimismo originarse en una acción de carácter no necesariamente igual, pero sí que equivalente a la lucha. Y así, desde un punto de vista social y político la acción de trabajar para la sociedad podría ser hecha equivaler a la acción de hacer la guerra, del mismo modo que la acción de contribuir con hijos a dicha sociedad podría resultar equivalente a las dos acciones anteriores. En función entonces de esta equivalencia, mujeres y obreros podrían ser reconocidos por la justicia burguesa como seres humanos sujetos de derecho igual que lo habría sido en su día el estamento militar, por más que el estatus jurídico estuviese dando prueba en cada caso de ser diferente de acuerdo con la diferencia que cada una de esas acciones estaría comportando. Admitido esto, la justicia aristocrática de igualdad entraría de nuevo en juego tratando de igualar los diferentes tipos de acción, de forma tal, que la lucha de los soldados no excluyera que estos pudieran trabajar y que el trabajo de los obreros no implicara que éstos tuvieran que dejar de combatir en caso de guerra. Fuera del alcance de esa justicia aristocrática de igualdad quedaría hacer posible que un soldado trabajador o un obrero combatiente pudiera encargarse de traer hijos al mundo. Y es que el ideal de igualdad aristocrático estaría topándose aquí con una diferencia biológica irreductible que escaparía a su intervención. A cuenta de la justicia burguesa de equivalencia correría entonces la tarea de reducir en lo posible las consecuencias sociales de esa diferencia biológica irreductible entre los sexos, buscando esa justicia, nos dice Kojève, la realización de «una equivalencia perfecta entre la maternidad y el servicio militar».¹⁰⁰⁵

¹⁰⁰⁴ *Ibid*, 315.

¹⁰⁰⁵ *Ibid*, 316.

El tercer y último ejemplo de Kojève toma como punto de partida la equivalencia que acostumbra a establecerse entre dos acciones que se producen en distintos momentos del tiempo. Dicha equivalencia es lo que estaría permitiendo reconocer en un niño y un adulto una común humanidad. Siendo las acciones del niño y del adulto desiguales en razón al momento temporal en que se producen, las mismas pueden ser hechas equivalentes gracias a la justicia de equivalencia burguesa, que es la que estaría haciendo posible que pueda considerarse como humanos a seres que solo en el futuro actuarán como tales. Solo que la justicia aristocrática de igualdad no tardaría en replicar a la de equivalencia burguesa en este caso propugnando que se proceda a atribuir los mismos derechos tanto a adultos como a niños por considerarles a ambos seres humanos estrictamente iguales en su común humanidad. En esa igualdad entre adultos y niños promovida por la justicia aristocrática, la justicia de equivalencia no podrá ver, por su parte, sino algo meramente formal visto el nulo valor que derechos como el de personarse ante la justicia o concluir contratos jurídicos tendrían en el caso del niño. Así las cosas, esa justicia tratará entonces de compensar la desventaja del niño asignándole a éste un tutor, de modo que en tanto persona moral y por persona interpuesta le sea dado a ese niño tanto formalizar contratos como defenderse ante la justicia. Sólo que a ojos de la justicia aristocrática de igualdad habrá dejado entonces de darse una igualdad efectiva entre las acciones del adulto y las del niño, por ser las del primero libres y la del segundo tuteladas. Como resultaría imposible dejar al menor de edad sin tutela, la justicia de igualdad buscará que las acciones del adulto sean también ellas objeto de supervisión. Ahora bien, asignar tutores privados a personas adultas volvería a generar un desequilibrio en las situaciones jurídicas respectivas de niños y adultos, desequilibrio que acabará por revelarse de nuevo como inadmisibles a ojos de la justicia burguesa de equivalencia. De ahí la tendencia a someter tanto a niños como a adultos, concluye Kojève en una deriva no muy fácil de seguir, «a un régimen equivalente introduciendo por ejemplo un control de toda actividad por el Estado (la economía dirigida). Ahora bien, este control llevará tarde o temprano (en la Sociedad socialista) a una igualación de las situaciones de los niños y los adultos, dejando los adultos en una sociedad sin propiedad privada de ejercer la mayor parte de los derechos que los niños mismos son incapaces de ejercer.»¹⁰⁰⁶

Se hace difícil pasar por alto la mención que Kojève hace en este tercer y algo oscuro ejemplo a «una igualación de las situaciones de los niños y los adultos» y a «la sociedad socialista» como corolario de la dialéctica de la justicia aristocrática de igualdad y la burguesa de equivalencia. Tanto más cuanto que, de un lado, la sociedad socialista, como más adelante veremos, va a revelarse como el destino al que la evolución del fenómeno del derecho estaría conduciendo, y, de otro, como ya hemos visto al tratar del concepto kojéviano de propaganda¹⁰⁰⁷, porque la minoría de edad será el rasgo que por excelencia va a definir a quienes Kojève considera como candidatos a ser educados en la mentira del mito. Como quiera que sea, la sociedad socialista kojéviana del final no va a ser una de la que la propiedad privada- si bien exigua, como veremos- vaya a estar completamente ausente y tampoco parece que nuestro autor coloque en esa igualación entre niños y adultos el final definitivo de su dialéctica de las dos justicias, sino que, antes bien, con un «y así sucesivamente»¹⁰⁰⁸ se diría que Kojève sugiere que dicha igualación estaría llamando a una ulterior reacción por parte de la justicia burguesa de equivalencia.

Conviene tener presente, por concluir este epígrafe concerniente a la dialéctica de las dos justicias, que lo que en dicha dialéctica Kojève va a poner en juego será, de un lado, lo real en acto de la justicia

¹⁰⁰⁶ *Ibid*, 316-317.

¹⁰⁰⁷ Véanse pp. 189-213 de esta tesis.

¹⁰⁰⁸ Kojève, *Esquisse*, 317.

y derecho aristocráticos y, de otro, lo real en potencia de la justicia y derecho burgueses y si «lo real en potencia» de estos últimos estaría reflejando contenidos sociales diferentes en cuanto a derechos y deberes, «lo real en acto» de la justicia aristocrática estaría, por su parte, dando prueba de un carácter meramente formal y abstracto. La vía de actualización, en cualquier caso, que la citada dialéctica estaría ofreciendo a la justicia de equivalencia del derecho burgués presentaría potentes reminiscencias en el plano jurídico del papel que Kojève adjudicaba al trabajo y al esfuerzo en el ámbito social e histórico. Y así, si la acción representada por el trabajo y el esfuerzo humanos demostraba comportarse en este último ámbito como elemento diferenciador y negador de la identidad y como imprescindible para que la conceptualización histórica de lo real y la realización histórica del concepto se hicieran posibles hasta la identificación final de la realidad y el concepto al final de la historia, la función que Kojève asigna al derecho burgués de equivalencia no parece pretender una cosa muy distinta respecto del principio de la identidad representado por el derecho aristocrático, esto es, la introducción de la diferencia en el campo de la justicia de manera a hacer posible la identificación final de ambos tipos de derecho en la justicia sintética del ciudadano. Y análogamente, si, en última instancia el amo idéntico a sí mismo no habría estado ahí más que para servir de catalizador¹⁰⁰⁹ al trabajo histórico del esclavo negador de la identidad, del principio burgués de la equivalencia Kojève nos dirá que «presupone, por lo tanto, la igualdad, sin derivarse de ella necesariamente. Y la presupone como la negación presupone lo negado.»¹⁰¹⁰

b.- Voluntad jurídica, especificidad del fenómeno del derecho y emergencia de la Sociedad en su conjunto

Hemos aludido más arriba¹⁰¹¹ incidentalmente a lo que Kojève considera que son los componentes definitorios de la acción jurídica, a saber: intención, voluntad y acto y a cómo estos son puestos en relación por nuestro autor con la intervención del tercero del derecho en lo que ésta tiene respectivamente de elaboración de la ley (parlamento o jefe de Estado), aplicación de ésta en la forma de sentencia (juez) y su ejecución como acto policial. De estos tres elementos integrantes de la acción jurídica, el que a ésta propiamente la estaría definiendo como tal sería el elemento relativo a la voluntad, es decir, el que tendría que ver con la voluntad del juez de aplicar la ley a un caso dado de acuerdo con un determinado ideal de justicia. A su vez, la intervención del ese juez no demostraría ser propiamente jurídica más que si la aplicación que éste hace de la ley la hace como tercero imparcial y desinteresado. La especificidad del fenómeno derecho parece descansar en última instancia para nuestro autor en que la imparcialidad y el desinterés de ese tercero juez existan de verdad, esa imparcialidad y ese desinterés existiendo de verdad sólo allí donde la voluntad del juez responda al criterio específicamente jurídico que supone la realización de una idea de justicia. No habría razón por la que ese criterio *sui generis*, en el que el desinterés jurídico estaría encontrando su origen y que por sí solo constituiría la autonomía y especificidad del fenómeno del derecho, debiera causarnos extrañeza. Al contrario, si una situación de claro abuso nos indigna y subleva sin que tengamos que pensárnoslo mucho o si nos rebelamos casi instintivamente contra un árbitro que está pitando descaradamente a favor de uno de los contrincantes en una competición deportiva es porque, a juicio de nuestro autor, la facultad de arbitrar o la de juzgar surgirían espontáneamente en el hombre a partir de una fuente que a esa facultad le sería propia e intransferible. No duda, en este sentido, Kojève en hacer acompañar esta facultad de una categoría

¹⁰⁰⁹ Kojève, *Introduction*, 31.

¹⁰¹⁰ Kojève, *Esquisse*, 271, nota 1.

¹⁰¹¹ Véase p. 251 de esta tesis.

específica de placer, a saber, del placer específico que el hombre derivaría del hecho de conducirse como árbitro imparcial y desinteresado en un conflicto, vale decir, el placer que a ese hombre le procuraría conducirse justamente, placer que, como tal, podría homologarse con los de otra índole como el estético o el sexual¹⁰¹². Abundando a este respecto, Kojève apostilla que «El placer específico (y específicamente humano) que se siente al ser árbitro da fe de la existencia en el hombre de una idea *sui generis* que éste tiende a realizar. Y es a esta idea a la que nosotros llamamos la idea de justicia, mientras que a su realización se la llama derecho»¹⁰¹³. Pues bien, a ese «interés jurídico»¹⁰¹⁴ que genera en el hombre una específica categoría de placer y que lleva a éste a actuar desinteresadamente con vistas a realizar una idea *sui generis* de justicia, Kojève va a desmarcarlo de una manera bastante tajante de cualquier otro tipo de interés, ya sea éste «biológico o económico, o social o político»¹⁰¹⁵ o religioso.

Para que se dé el fenómeno del derecho en su auténtica especificidad, bastaría, de acuerdo con lo expuesto, con que exista la referida voluntad del juez de realizar una determinada idea de justicia. Y, en comparación con esa voluntad, lo hemos visto, el acto –policial– o la intención –legislativa– serían menos relevantes a la hora de definir el derecho en su especificidad. La existencia del Estado, por su parte, así como la relación amigo-enemigo que lo estarían fundando, nada tendrían que ver con la conformación del derecho en tanto fenómeno irreductible o *sui generis*. Podría, en efecto, no darse Estado sancionador ni policía que ejecute la ley, que no por ello el derecho dejaría de existir como fenómeno específico o auténtico, como lo estaría demostrando lo que sucedería con fenómenos como el derecho internacional o el arbitraje en los que, su no existencia en acto, no privaría al derecho de su existencia, por más que ésta sea en potencia.

Lo que acabamos de decir no empecé para que al comienzo de su fenomenología del derecho Kojève sostenga poco menos que lo contrario, es decir, que lo distintivo –«la autenticidad»– del fenómeno jurídico no le estaría viniendo a este tanto de la voluntad jurídica del juez cuánto de la intención del legislador que elabora y crea la ley. Según esto «el «tercero» C no es solamente Juez (o Arbitro) y ejecutor de la sentencia del Juez (Policia judicial en sentido amplio de la palabra). Es además e incluso, sobre todo, Legislador jurídico, puesto que para que la aplicación del derecho sea jurídicamente auténtica, hace falta antes que nada que exista un derecho jurídicamente auténtico. Pues bien, es el Legislador (jurídico) el que lo crea»¹⁰¹⁶. Pero no solamente esto. La especificidad jurídica que el poder legislativo estaría confiriendo al derecho estaría yendo igualmente en contra de lo que nuestro autor sostenía en su «Noción de La Autoridad», libro este que no deja de ser, al fin y al cabo, un apéndice o anexo al libro en que Kojève teoriza sobre el fenómeno del derecho. Y es que en razón a su autenticidad jurídica sería ahora el poder legislativo y no tanto el judicial el que estaría demandando un soporte independiente y separado del resto de instancias. Si en su modelo de Estado realizador de la autoridad total de «La Noción de la Autoridad» Kojève fundía poder legislativo y ejecutivo en un solo poder gubernamental o autoridad que los englobaba a ambos, al comienzo de su fenomenología sobre el derecho va a ser el poder legislativo el que para nuestro autor estaría demandando un soporte que lo vuelva independiente del resto. Y así: «Pero todo esto (Kojève se refiere aquí a la separación del poder jurídico y policial) es insuficiente mientras la Ley misma siga sin garantía de su autenticidad jurídica. Pues bien, esa garantía

¹⁰¹² Kojève, *Esquisse*, 193.

¹⁰¹³ *Ibid*, 194.

¹⁰¹⁴ *Ibid*, 192.

¹⁰¹⁵ *Ibid*, 195.

¹⁰¹⁶ Kojève, *Esquisse*, 83.

no se dará, mientras la legislación jurídica no esté separada del gobierno. Y el hecho de la divergencia de los derechos nacionales es prueba suficiente».¹⁰¹⁷

Por encima, en cualquier caso, de estas aparentes incongruencias lo que a Kojève le interesa es poner de relieve que el derecho sería un fenómeno *sui generis* que estaría dando sobradas pruebas de su irreductibilidad a cualquier otro. Nuestro autor previene en ese sentido contra ciertos hábitos intelectuales que se habrían empeñado en obviar la especificidad del fenómeno jurídico. Estos hábitos serían observables no tanto en sociedades aristocráticas donde una justicia mayormente criminal estaría revelando un interés jurídico para que los casos de aplicación del derecho, esto es, las interacciones sociales, se redujeran al mínimo¹⁰¹⁸, cuanto en las sociedades burguesas en las que la proliferación de las interacciones económicas estaría dando pie a que al derecho se lo considerase como determinado por aquellas. Esto sería, sin ir más lejos, lo que Kojève estaría reprochando al marxismo al haber tomado éste al derecho por un mero epifenómeno de las relaciones económicas de propiedad. Aun cuando la existencia de una afinidad entre derecho y economía burgueses fuera innegable y aun cuando igualmente lo fuera, que cuánta más estrecha esa afinidad, tanto más podría hablarse de una justicia de clase, ello estaría apuntando a una efectiva proximidad entre los dos fenómenos, pero, de ninguna manera, a su imposible asimilación. En efecto, de una eventual conjunción entre el fenómeno económico y el jurídico en las sociedades burguesas no podría deducirse que la armonía entre ellos tuviese que durar siempre, el derecho pudiendo desligarse de la economía y viceversa, al tratarse de dos fenómenos esencialmente diferentes. Y así, lo mismo que existiría una clase económica, estaría existiendo para Kojève una clase jurídica cuyos intereses serían de una índole muy distinta a los de la primera: los de esta, resultando de su actividad comercial, los de aquella, de la realización de un ideal de justicia a través de la aplicación del derecho a las interacciones humanas.¹⁰¹⁹

La realización del ideal de justicia definitiva de la especificidad del derecho va a contraponerla nuestro autor asimismo a la idea de derecho que estaría dimanando de las teorías utilitaristas. En lugar de abordarlo como autónomo, estas teorías estarían abordando el derecho como si éste se tratara de un fenómeno dependiente, dependiente, no de los intereses económicos burgueses como ocurría en el caso de los análisis marxistas, sino de lo que «utilitarismo clásico» estaría entendiendo por «utilidad social»¹⁰²⁰. Para los teóricos utilitaristas del derecho, el derecho sería un fenómeno que, subordinado al interés social, se habría puesto como finalidad realizar la utilidad social entendida ésta como la consecución de «la mayor felicidad del mayor número»¹⁰²¹. Pero Kojève no vacila en enfrentar esta idea utilitarista de la felicidad del mayor número con la idea hegeliana de satisfacción. Según esto, a la vida social humana no la estaría determinando la felicidad del mayor número ni, por tanto, ninguna utilidad asociada a la consecución de dicho fin. Si algo, por el contrario, estaría determinando la vida social del hombre, ello sería el deseo de satisfacción de éste. Y este deseo de satisfacción, no guardando ninguna relación con la citada felicidad, sería otra cosa muy distinta. El deseo humano de satisfacción sería aquel que el hombre experimentaría por ver su particularidad única e intransferible universalmente reconocida. El término «particularidad» lo hace equivaler aquí Kojève a originalidad, a cualidad de ejemplar único, inédito, irrepetible, distinto

¹⁰¹⁷ *Ibid*, 84.

¹⁰¹⁸ Véanse pp. 244-245 de esta tesis.

¹⁰¹⁹ Kojève, *Esquisses*, 196-201.

¹⁰²⁰ *Ibid*, 201.

¹⁰²¹ *Ibid*.

a todos los demás. A juicio de nuestro autor, habrían sido «a partir del Renacimiento»¹⁰²² cuándo se empezó a identificar y reivindicar en el corazón de cada singularidad humana esta pasión por lo inédito. Los individualistas habrían olvidado, sin embargo, «añadir»¹⁰²³ que la originalidad que vindicaban para sí se quedaba en nada si la misma no venía acompañada del reconocimiento de la sociedad, de la sociedad entendida como el conjunto, colectivo o comunidad, entendida, en último término, como «todos»¹⁰²⁴, de los que ese individuo se sabría parte y de quienes estaría esperando un merecido reconocimiento, aun a costa de perder por ello la felicidad. En los albores del individualismo burgués, por lo tanto, el deseo de reconocimiento habría hecho su entrada en la historia a lomos del conjunto de la sociedad, a la que se la estaría viendo emerger, de este modo, como última instancia reconocedora. Esta especie de acoplamiento entre poder del individuo, de un lado, y poder social, de otro, habría hecho que el nuevo potencial que desde el renacimiento habría cobrado el «inédito» individuo no pudiera entenderse sin el correlativo de la totalidad de la sociedad de la que ese individuo sería miembro y de la que la sanción de la presunta originalidad de éste en último término dependería. Y ese acoplamiento habría corrido en paralelo a otra transferencia tectónica de poder que en dirección al conjunto de la sociedad se habría operado también por vez primera en la época renacentista. Y es que para Kojève al surgimiento del individuo burgués no cabría desvincularlo de un proceso de secularización por el que la sociedad humana en su conjunto habría pasado a hacerse cargo de unas competencias reconocedoras que hasta entonces habían sido patrimonio exclusivo de Dios. Nos estaríamos encontrando aquí con un aspecto nuclear en el pensamiento de nuestro autor, aspecto este que ya habíamos tratado tangencialmente en esta tesis al hablar del deber-ser-reconocido como deber eminentemente social y de cuya fundamental importancia estarían dando testimonio dos citas de la introducción kojévana a la lectura de Hegel que a continuación reproducimos:

Es, por lo tanto, la teología la que refleja la realidad humana, y no la experiencia sensible, la física, la psicología, etc. Cada teología da una visión global de la realidad humana en la que «los atributos de la substancia», esta substancia siendo la Sociedad como tal (Pueblo, Estado), aparecen bajo la forma de «predicados» que se atribuyen al «sujeto», es decir, a Dios.¹⁰²⁵

Querer actuar en función del deber es, de hecho, querer hacerse reconocer. Pero uno puede no darse cuenta de esto; puede pensarse en el deber sin pensarse en el reconocimiento. Se piensa a menudo que el ser que está llamado a reconocer a la persona que actúa es Dios. De este modo, uno puede creer que al actuar solo está buscando ser reconocido por Dios. Pero, de hecho, Dios no es sino el medio social hecho substancia y proyectado en el más allá.¹⁰²⁶

El individuo renacentista como primer hito de ese proceso secularizador estaría suponiendo entonces algo así como la punta del iceberg de una estructura social cuya totalidad habría permanecido latente hasta ese momento y que con ese individuo no estaría sino asomándose al mundo a modo de inaugural avance en la dirección de la sustitución de Dios por la sociedad, vale decir, por «todos». El papel de Dios no habría sido, en realidad, sino el de ocultar esa totalidad- vale decir, la totalidad fundamentalmente social e histórica que estará conformando al hombre- a ojos de éste. En consecuencia, a la evolución

¹⁰²² Kojève, *Introduction*, 201.

¹⁰²³ *Ibid.*

¹⁰²⁴ *Ibid.*

¹⁰²⁵ *Ibid.*, 220.

¹⁰²⁶ *Ibid.*, 498.

que, de Descartes a Hegel, se habría operado en filosofía cabría interpretarla como el reflejo de un movimiento espiritual que, produciéndose en el interior de la conciencia del individuo moderno o burgués, habría hecho que éste tomara progresivamente conciencia de la masa o del medio social de la que estaría hecha esa su propia conciencia, conciencia esta con la que ese hombre pensaría y masa o medio social aquellos de los que, a la manera del barro bíblico, el hombre creyó haber salido un día por el deseo de reconocimiento. Pero si el hombre alguna vez habría llegado a creerse esto- y lo habría hecho mientras duró su historia- ello no habría sido, sino para que ese mismo deseo acabara por revelar la masa o medio social que, hasta el último gramo, lo constituía. Y así, a través de su refutación de que al derecho lo esté determinando la consecución de utilidad o felicidad alguna, Kojève estaría dando entrada al deseo de satisfacción por el reconocimiento y al papel esencial que la sociedad en su conjunto –vale decir, «todos»– jugarían a la hora de dar cumplimiento a dicho deseo, en su teoría del derecho.

Pero lo mismo que le estaría sucediendo al derecho respecto de esa utilidad determinada por la felicidad del mayor número o respecto de unas relaciones económicas de las que lo jurídico no sería supuestamente sino un mero reflejo, le estaría sucediendo respecto de lo político, esto es, que bajo el pretexto de su innegable afinidad con este último fenómeno estaría pretendiéndose identificar al derecho con algo que conceptualmente le sería ajeno. Pudiéndose dar una confluencia temporal de las esferas jurídica y política y siendo innegable que un Estado para ser gobernado necesitaría siempre de un derecho realizador de una determinada idea de justicia, igual que un derecho, para ser actualizado, necesitaría del gobierno de un determinado Estado que lo promulgara y ejecutara y no siendo, por añadidura, esa confluencia de lo jurídico y lo político sino la ideal para que Estado y derecho pudieran mantenerse, lo cierto es que el fenómeno del derecho estaría lejos de agotarse en ese mantenimiento o conservación. E igual que el derecho no podría ser hecho equivaler a ese mantenimiento o conservación, aspectos estos dos, que Kojève asocia siempre al fenómeno de lo político, tampoco el derecho, a diferencia del fenómeno de lo político, sería sólo «en acto», la realidad del derecho pudiéndose también presentar «en potencia» y, en tanto tal, demostrarse contraria al mantenimiento de cualquier sociedad y potencialmente desestabilizadora de lo político que estaría existiendo «en acto».¹⁰²⁷

c.- *Fiat Iustitia et pereat mundus*. El tercero cualquiera. Aparición de la dialéctica general del derecho y de la segunda sub-dialéctica: poder gubernamental-poder judicial

La interpretación que Kojève hace del «perezca el mundo» en la sentencia latina «hágase justicia, aunque perezca el mundo» vendría a reflejar ese carácter potencialmente desestabilizador de lo dado en el mundo que nuestro autor identifica en el derecho. Sirviéndose de la figura del juez y de la voluntad judicial como epítome de la especificidad del derecho, nuestro autor no deja de ver reminiscencias divinas en el desinterés jurídico que estaría definiendo al tercero imparcial encargado de juzgar. En efecto, si a la figura del juez fue investida en el pasado con un carácter divino, ello se habría debido a que se habrían dado poderosas razones para que así sucediera. Kojève precisa esta idea afirmando que: «respecto a la fenomenología del derecho, no es a ella a la que le compete resolver si hay o no seres divinos reales. Se conforma con constatar que, en el caso de que un ser divino desinteresado intervenga con ocasión de una interacción de dos seres humanos A y B, anulando la reacción de B, se está en

¹⁰²⁷ Kojève, *Esquisse*, 206.

presencia de un fenómeno jurídico auténtico»¹⁰²⁸. Veamos ahora cuáles serían esas poderosas razones que llevan a nuestro autor a admitir que el tercero de derecho pueda ser un Dios sin que dicho fenómeno pierda por ello su autenticidad jurídica.

Kojève empieza por constatar que el desinterés jurídico que la aplicación de toda idea de justicia estaría presuponiendo, sería algo bastante difícil de llevar a la práctica. Poder sustraerse a la repercusión que las acciones de uno tienen en el mundo haciendo abstracción de las consecuencias de esas acciones en él, sería algo que a duras penas estaría al alcance de ningún ser humano, lo normal siendo que las consecuencias de nuestros actos tendamos a computarlas de cara a actuar en un sentido o en otro¹⁰²⁹. Sin embargo, sería justamente esa capacidad de hacer abstracción de las consecuencias de nuestros propios actos en el mundo, lo que la realización del ideal de justicia estaría demandando en el juez en tanto tercero imparcial y desinteresado del derecho. De aquí, según Kojève, que a esa figura se le haya asimilado tradicionalmente a una figura divina. Divina, por cuánto, fuera del mundo, habría estado en condiciones de sustraerse a las consecuencias mundanas de sus acciones, «sólo Dios» siendo «por lo tanto, un juez verdaderamente «desinteresado»¹⁰³⁰. Cualesquiera que esas acciones puedan ser, lo que del tercero desinteresado del derecho no dejará nunca de esperarse, es que éste no permita que el mundo y sus intereses determinen el carácter de la acción justa que va a llevar a cabo en nombre de un cierto ideal de justicia. Esa acción justa podría incluso implicar el riesgo de la propia vida. Ante ese riesgo un juez que se tenga por tal no habrá de arredrarse, puesto que, que el mundo perezca, podría perfectamente acarrear que ese tercero lo haga también con él¹⁰³¹. Si ciertamente todo esto estaría excediendo cualquier capacidad humana, un derecho propiamente humano se conformaría con que su tercero hiciera al menos como si pudiera hacer abstracción de las consecuencias de sus acciones en el mundo o lo que es lo mismo, que, en sus sentencias, el juez humano sepa atenerse al espíritu del «pase lo que pase»¹⁰³². Ahora bien, ¿Qué es lo que garantizaría que un juez esté conduciéndose de esta manera? ¿Qué garantías objetivas se tendrían de que el tercero del derecho humano estaría juzgando, atendiendo al criterio del «pase lo que pase», vale decir, en cierto sentido, como si fuera Dios, como si efectivamente se encontrara fuera del mundo? Para Kojève, la medida objetiva, behaviorista»¹⁰³³, de la existencia de una justicia verdaderamente desinteresada, vale decir, de la justicia como tal, la vendría a dar el hecho de que ese tercero pueda ser en un momento dado cualquiera. Quiere decirse, que cualquiera puesto en el lugar de ese tercero juez, hubiera actuado, es decir, juzgado, de la misma manera que él. La identidad eventual en los veredictos, sea, quien sea el que los dicte, sería prueba objetiva suficiente de que un juez humano no estaría haciendo depender sus sentencias de las repercusiones que las mismas tuvieran en el mundo, repercusiones cuya contabilidad sería cosa que competería a la particularidad de quien actúa, pero nunca al juez desinteresado que juzga. Así pues, en la medida en que el tercero del derecho sea reconocido como ese «cualquiera», su intervención, aunque, «de hecho», no lo sea, tendería a ser vista como la de un dios a ojos de los demás hombres. El sorteo, sin ir más lejos, sería la forma en que característicamente se habría elegido a los jueces, no sólo por ser la que mejor se avendría a que éstos se comporten como ese «cualquiera», la naturaleza de cuya intervención no se alteraría en función de la repercusión que

¹⁰²⁸ *Ibid*, 39.

¹⁰²⁹ *Ibid*, 78.

¹⁰³⁰ *Ibid*.

¹⁰³¹ *Ibid*.

¹⁰³² *Ibid*, 79.

¹⁰³³ *Ibid*.

tendría su acción, sino también porque resultar elegido en un sorteo sería algo a lo que siempre cabría ver como el signo de que la divinidad estaría interviniendo a través de «cualquiera». Por otro lado, y como ya hemos tenido ocasión de tratar, la autoridad tipo juez era la que Kojève, haciéndola remontar a Platón, asimilaba en cierto modo a una idea platónica eterna que, situada fuera del tiempo, se oponía a la vez que se encontraba en armónico equilibrio con, la totalidad del tiempo representado por las tres otras autoridades temporales. La «acción de carácter eterno»¹⁰³⁴ de la autoridad tipo juez sería, por tanto, «independiente de las condiciones creadas por presente, pasado y futuro»¹⁰³⁵, esto es, independiente de lo que podría entenderse por tiempo humano.

Pero seremos cautos si nos guardamos de ir demasiado lejos en estas disquisiciones sobre el carácter cuasi-divino de ese «cualquiera». Porque, de existir, ese carácter eterno y fuera del tiempo -platónico, como si dijéramos- o sea verdaderamente desinteresado, de la intervención del tercero cualquiera del derecho, estaría conduciendo a la existencia de un único tipo posible de intervención jurídica para cada interacción jurídica, o lo que es lo mismo, a una acción justa para cada caso y a un derecho invariable¹⁰³⁶. Pero bastaría con echar un vistazo a la realidad del hombre en el mundo para comprobar que esto jamás habría sido así. Esa realidad nos estaría hablando, antes bien, de la existencia de unos derechos distintos según el momento de la historia y la sociedad en que nos encontremos, unos derechos, que, función del tiempo y del espacio, ni siquiera habrían incluido como sujetos de derecho en sus ordenamientos a todos los seres humanos de la sociedad y del tiempo en los que se aplicaban. La realidad jurídica de las sociedades humanas demostraría ser, de hecho, una en la que un tal cualquiera nunca habría existido.

Este desmentido que la realidad jurídica histórica estaría propinando a una especificidad o autenticidad del fenómeno del derecho basada exclusivamente en la idea de un tercero cualquiera fuera del tiempo y del mundo, no puede por menos que tener sus consecuencias. Admitir sin más dicho desmentido supondría, a primera vista, admitir la dependencia del fenómeno del derecho de otros fenómenos que no serían él mismo, o lo que es lo mismo, equivaldría a negar la especificidad del derecho como fenómeno autónomo y reducirlo a su origen, ya sea social, histórico, económico, político, religioso, etc. Pues bien, Kojève acepta el envite y no tiene reparos en admitir el desmentido de arriba. Solo que está lejos de hacerlo incondicionalmente. Admitirlo no le hace sentirse obligado a sacrificar la especificidad del derecho. Y es que levantar acta de los condicionantes políticos, sociales, históricos, económicos a los que el fenómeno del derecho habría estado realmente sometido, habría sido competencia de lo que se conoce como corriente sociológica o histórica del derecho, resultando improcedente ponerse a desmentir las constataciones realistas de dicha escuela. Junto a esos condicionantes, sin embargo, sería necesario tener igualmente presentes los postulados idealistas de la escuela racionalista del derecho natural. Para esta escuela, la imposibilidad de reducir el derecho a lo político, a lo social, a la utilidad pública y la correlativa existencia de una idea eterna de justicia vendría a ser un hecho tan constatable como los condicionantes socio-históricos lo eran para la primera.¹⁰³⁷

La fenomenología kojeviana del derecho va a dirimirse en el horizonte teórico que al pensamiento jurídico-político de nuestro autor le estarían abriendo estas dos escuelas o corrientes¹⁰³⁸. Entre una y otra,

¹⁰³⁴ Kojève, *La Notion*, 123.

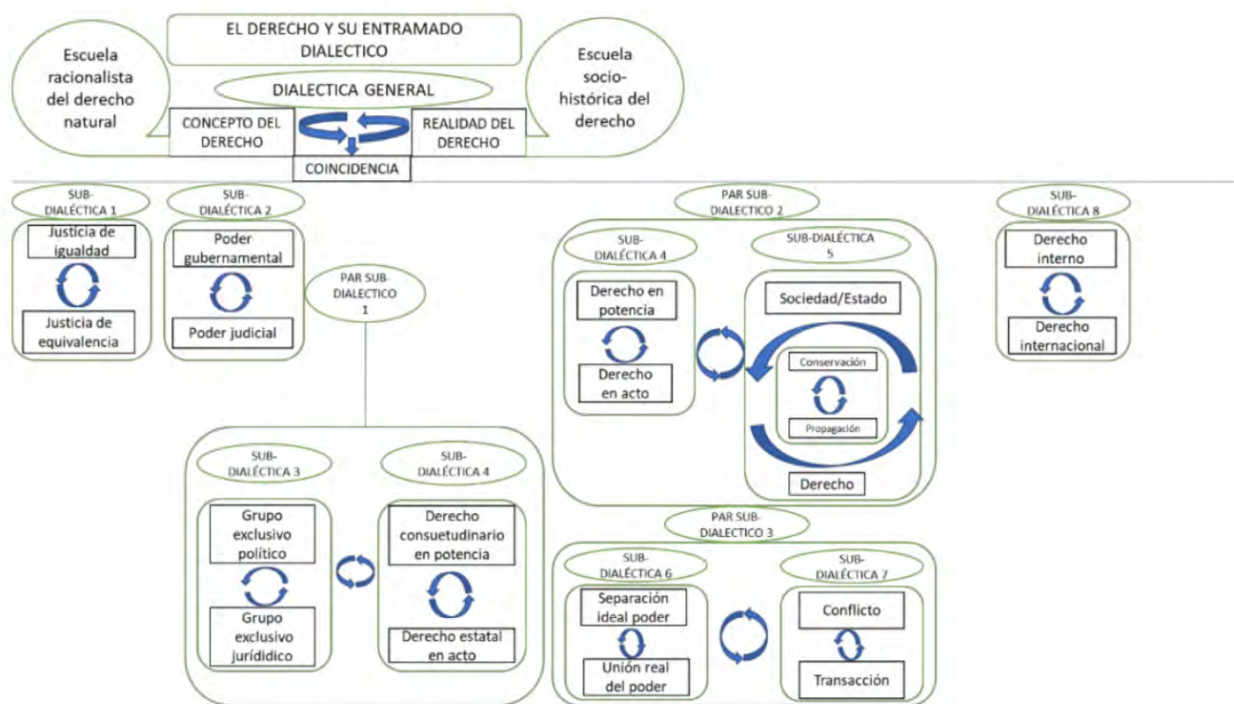
¹⁰³⁵ *Ibid*, 123.

¹⁰³⁶ Kojève, *Esquisse*, 80-81.

¹⁰³⁷ *Ibid*, 81-83.

¹⁰³⁸ *Ibid*, 84.

Kojève va a poner en marcha una dialéctica general que, operando en múltiples niveles, se ramificará en un entramado complejo de sub-dialécticas. Este entramado aparecerá colgado, a modo de racimo, de una dialéctica general llamado a presidirla. Y esta dialéctica general no va a ser otra que la que estaría dándose entre el concepto –racional– del derecho y la realidad –histórica– de éste, o si se quiere, entre razón jurídica y realidad jurídica, o también, entre la idea de derecho natural de la escuela racionalista y los sucesivos derechos positivos de la escuela sociológica. La dialéctica general del derecho y el entramado sub-dialéctico que a la misma le estaría subyaciendo los habría construido Kojève, con, entre otros, el propósito de explicar la evolución temporal que habría llevado del concepto del derecho a la realización de dicho concepto en el mundo, esto es, con el propósito de demostrar cómo al final de esa evolución temporal lo racional de la definición de derecho –el derecho natural– coincidiría con lo real del derecho en el mundo¹⁰³⁹. En este sentido y, aun a riesgo de simplificarlo, el constructo dialéctico que nuestro autor diseña a propósito del fenómeno jurídico podría estar respondiendo al esquema que sigue:



La constatación de la escuela sociológica del derecho y la consiguiente asunción de que el derecho no habría sido nunca una invariable que se hubiese mantenido eterna a lo largo del tiempo, sino antes bien una variable que se habría transformado en y con el tiempo no va a ser, por lo tanto, para Kojève, en absoluto incompatible con la existencia de la especificidad y la irreductibilidad del fenómeno jurídico. El sólo hecho de que a un sistema político, social o económico quepa calificarlo de injusto sería en sí mismo indicio suficiente de que lo que derecho y justicia estarían haciendo entrar en juego en la realidad histórica se situaría en otro orden de cosas.¹⁰⁴⁰ Acabamos además de señalar cómo una eventual confluencia o conjunción entre un sistema jurídico y uno político, social o económico no tendría por qué llevar a su identificación o asimilación, dicha confluencia pudiendo obedecer a un mero solapamiento coyuntural. Asimismo, el eventual desajuste que pudiera producirse entre un sistema jurídico y otro que no lo

¹⁰³⁹ *Ibid*, 91

¹⁰⁴⁰ *Ibid*, 84-85.

fuera, tampoco estaría implicando la existencia de una justicia eterna respecto de la cual el sistema no jurídico estaría desviándose, volviéndose injusto por ello, sino que esa desviación injusta podría estarse perfectamente dando respecto de la idea de justicia que un grupo humano en el seno de una sociedad determinada estaría teniendo en un momento dado de la historia. Eso sí, lo que una tal desviación no dejaría nunca de provocar es un conflicto¹⁰⁴¹, un conflicto, entre la idea de justicia de ese grupo humano en concreto y el sistema no jurídico en cuestión. Los desajustes que dicho conflicto estaría reflejando estarían afectando más en concreto a las relaciones entre, de un lado, el grupo gobernante conformado por los poderes ejecutivo y legislativo, y, de otro, el poder judicial y la idea de justicia que el grupo humano que estaría sirviendo de soporte a ese poder tendría en un momento dado de la historia. Como a esa idea de justicia no le va a ser dado realizarse a menos que el poder político gubernamental la tome a su cargo y la convierta en acto¹⁰⁴², el conflicto entre el sistema político y el sistema jurídico tendrá como consecuencia que la idea de justicia será desposeída de su elemento acto y que la misma tenderá a buscar un poder político o gubernamental alternativo que la actualice. A su vez, el poder político gubernamental reducido a mero acto por carecer de una idea de justicia que lo justifique, se verá abocado a convertirse, según célebre fórmula kojéviana, en el «cadáver o la momia de su antigua autoridad»¹⁰⁴³, esto es, en mera legalidad. Vemos pues, conformarse así en el marco de la fenomenología kojéviana del derecho, tras la sub-dialéctica de las justicias de igualdad y de equivalencia analizada más arriba, una segunda, cuyos protagonistas no van a ser otros que los del título de nuestro epígrafes....., es decir, el *homo iuridicus* y el *homo politicus*, y que se correspondería con la instauración de una lucha entre el poder judicial y el poder gubernamental, lucha la referida de la que, en última instancia, «todo derecho «positivo», es decir, todo derecho real» sería resultado.¹⁰⁴⁴

Por hacer una recapitulación en la que apoyarnos y coger impulso para nuestros próximos desarrollos, procedemos a resumir a continuación cuatro claves acerca de ese tercero cualquiera humano del derecho al que Kojève nos presenta como oscilando dialécticamente entre la idealidad del concepto o definición de derecho y la realidad mundana o positiva del mismo:

1. El tercero cualquiera humano del derecho ni existiría ni habría existido empíricamente nunca en su forma eterna, o lo que es lo mismo, en su forma absoluta o platónica, de derecho natural, esto es, como un cualquiera sin restricciones espaciales (dependiente de un territorio) ni temporales (estadio histórico de una determinada sociedad).
2. El tercero cualquiera humano del derecho no tendría vínculos con ningún sistema político en concreto. De cada cuerpo político, el tercero cualquiera real podría, por así decirlo, desprenderse para buscar otro que le fuera más conforme, mientras que, por su parte, tras cada uno de estos abandonos, el cuerpo político de una sociedad, yerto y como en los huesos, quedaría ayuno de autoridad, y convertido en pura fuerza.
3. Al tercero cualquiera humano del derecho sí que le habría sido dado existir en formas histórica y temporalmente determinadas, o lo que es lo mismo, de una forma relativa, es decir, transitoria. La medida de lo relativo o transitorio de la existencia de ese tercero la daría el hecho de que la confluencia entre el grupo humano que estaría sosteniendo la idea

¹⁰⁴¹ *Ibid*, 85, 86, nota 1.

¹⁰⁴² *Ibid*, 86, nota 1.

¹⁰⁴³ *Ibid*, 171.

¹⁰⁴⁴ *Ibid*, 86, nota 1.

de justicia de la sociedad- el grupo jurídico exclusivo- y el grupo humano que estaría en la base del cuerpo político de la misma-grupo político exclusivo- no estaría llamada a durar indefinidamente. Y si no dejaría de ser cierto que, mientras durase, esa confluencia estaría contribuyendo al mutuo mantenimiento de los dos grupos y, por ende, al mantenimiento de la sociedad en cuestión, no lo sería menos que el conflicto en el que tarde o temprano dichos grupos entrarían, supondría inevitablemente una amenaza para que ese mantenimiento de la sociedad pudiera prolongarse.

4. Que esa existencia relativa y transitoria de un tercero cualquiera humano condicionado social, económica e históricamente no estaría restando autenticidad ni especificidad al fenómeno jurídico.

Pues bien, en función de estos cuatro puntos Kojève procede a reformular la idea platónica de un tercero cualquiera desinteresado. Y lo hace tratando de adaptar esa idea a los límites que al derecho humano parece imponerle la realidad. Dicha adaptación estaría pasando, en un primer momento, por aquilatar las exigencias de la cualidad «cualquiera» del tercero cualquiera del derecho. Y así, admitidos los condicionantes socio-históricos del derecho, para nuestro autor, el derecho habría pasado a admitir que ese tercero cualquiera no tuviera que ser exclusivamente juez. Al margen de las incongruencias ya señaladas¹⁰⁴⁵ relativas a la aparente arbitrariedad con que Kojève estaría haciendo recaer el carácter específico e irreducible del derecho unas veces sobre la intención del poder legislativo y otras sobre la voluntad del judicial, lo cierto es que nuestro autor va a valerse ahora de la acción jurídica en toda su extensión- legislativa, judicial y ejecutiva -para colocar al tercero cualquiera del derecho en cualquiera- valga la redundancia- de estas instancias¹⁰⁴⁶. Kojève sugiere en este sentido que si un legislador promulga una ley que no habría sido promulgada por nadie antes que él y ese legislador consigue que cualquiera la ejecute como policía o que cualquiera la aplique como juez, esa ley producto de una intención legislativa única, y no cualquiera, estaría cumpliendo los requisitos necesarios para ser considerada no como fuerza sino como un derecho auténtico, esto es, específico, dependiente, no de una manera unívoca de fenómenos que no serían él, sino de una manera transaccional de la realización una determinada idea de justicia.

- d.- Justicia de clase. Justicia absoluta. El entramado dialéctico kojéviano como motor del derecho y su finalidad. Atisbos del par sub-dialéctico «Grupo jurídico exclusivo – grupo político exclusivo // Derecho consuetudinario en potencia-derecho estatal en acto»

Por más, sin embargo, que se estire la acción jurídica a las tres instancias- legislativa, judicial y policial- que la compondrían y se pase a colocar al tercero cualquiera alternativamente en una u otra, esto no serviría, al cabo, sino para confirmar que histórica, social y económicamente ese tercero cualquiera nunca habría conseguido implicar a todos los miembros de la sociedad. El hecho insoslayable, viene a concluir Kojève, sería que nunca todo el mundo habría podido ser ni legislador, ni juez ni policía. Así las cosas, nuestro autor considera oportuno que se aborde de una vez de frente lo que real e incuestionablemente se habría dado a lo largo de la historia, esto es: una justicia de clase, vale decir, un derecho en el que el acceso a la condición de cualquiera, en no importa qué instancia de la tríada jurídica, habría quedado restringido solamente a una parte de la sociedad.¹⁰⁴⁷ Esta parte conformaría un grupo exclusivo

¹⁰⁴⁵ Véanse pp. 264-265 de esta tesis.

¹⁰⁴⁶ Kojève, *Esquisse*, 88.

¹⁰⁴⁷ *Ibid*, 88-89.

político por haber demostrado estar en condiciones de «suprimir o solamente excluir a todos los otros grupos, sin que la Sociedad o el Estado perezcan por ese hecho»¹⁰⁴⁸. Dentro de ese grupo, a su vez, se habría conformado otro grupo definido por una capacidad de supresión o exclusión pareja, sólo que aplicada en esta ocasión a un ámbito muy específico. Nos referimos al grupo exclusivo jurídico que se correspondería con la parte de la sociedad que, compartiendo un tercero cualquiera de derecho, estaría en condiciones de suprimir o excluir de la misma, sin que ésta perezca, a cualquier otro grupo cuyo tercero de derecho que, puesto en el lugar del primero, actuaría de distinta manera que éste. Pues bien, lo que, en buena medida estaría haciendo posible la exclusión a cargo del grupo exclusivo político de los demás grupos de la sociedad permitiendo que ésta se conserve y no se disuelva, sería el hecho de que la autoridad de ese grupo exclusivo, «segregador»¹⁰⁴⁹, por su parte, de un grupo gobernante habría obtenido el reconocimiento del grupo gobernado. A dicho reconocimiento no cabría desligarlo de la elaboración de un derecho que estaría encargándose de justificar por medio de la aplicación de una determinada idea de justicia la referida autoridad. En este sentido, a todo grupo político exclusivo dirigente de una sociedad determinada le estaría correspondiendo en su interior un miembro que reuniría las condiciones para convertirse en el tercero imparcial y desinteresado del derecho, así como una serie de candidatos a reemplazar a ese miembro mediante una elección por sorteo, estos miembros cualquiera y candidatos a serlo, conformando, por su parte, el citado grupo exclusivo jurídico de la sociedad.

Si a los elementos de la segunda sub-dialéctica del entramado dialéctico kojéviano del derecho, que no sería otra que la que estaría dándose entre un poder gubernamental en acto y un poder judicial en potencia los desglosamos ahora en los grupos humanos que vendrían a componer dichos poderes, nos encontraríamos que dicha sub-dialéctica la protagonizarían el grupo exclusivo político, de un lado, y el grupo exclusivo jurídico, de otro. Antes, no obstante, de analizar en detalle el tenso equilibrio dialéctico que estaría produciéndose entre estos dos grupos, quisiéramos anticipar algo acerca de la dirección final hacia la que el constructo dinámico kojéviano del derecho estaría tendiendo.

Si para Kojève la realidad jurídica estaría presentándose históricamente atravesada por, entre otras, la citada sub-dialéctica entre grupo político exclusivo y grupo jurídico exclusivo, así como por las diferentes justicias de clase en las que en cada fase histórica habrían precipitado las síntesis entre estos dos grupos y si consecuencia inevitable de esas síntesis históricas habría sido que el miembro cualquiera imparcial y desinteresado del derecho hubiese existido de una manera tan solo relativa y «efímera»¹⁰⁵⁰, el encabalgamiento de esa sub-dialéctica con otras de distintos órdenes en la compleja urdimbre dialéctica sobre la que Kojève levanta su tentativa fenomenológica sobre el derecho, estaría dirigiéndose justamente a conseguir que la relatividad histórica del miembro cualquiera desinteresado del derecho histórico o positivo desapareciese gradualmente o lo que es lo mismo, a que la justicia de clase que cada síntesis histórica habría representado lo fuera siendo cada vez menos, de suerte que esa justicia acabara transformándose en una justicia absoluta al final del proceso dialéctico en que habría consistido la historia toda del derecho. La por momentos confusa y densa retícula de sub-dialécticas y pares dialécticos que nuestro autor despliega en su esbozo fenomenológico del derecho no estaría obedeciendo a otra finalidad, insistimos, que a esta que estamos señalando, a saber y por volver sobre algo que ya se ha apuntado: a que la realidad socio-histórica del tercero del derecho alcance finalmente la altura —a la que humanamente e históricamente nunca habría estado— del ideal platónico o racionalista

¹⁰⁴⁸ *Ibid*, 90.

¹⁰⁴⁹ *Ibid*, 152.

¹⁰⁵⁰ Kojève, *Esquisse*, 93.

de la autoridad tipo juez, o dicho en otras palabras, a que la realidad del derecho alcance el concepto eterno y racional de lo justo.

Tiempo tendremos de entrar en el núcleo de ese complejo entramado dialéctico, bástenos aquí de momento con interrogarnos acerca de los dos requisitos socio-históricos que, a juicio de nuestro autor, serían necesarios para acabar con la relatividad e interinidad del tercero cualquiera del derecho y para hacer así realidad en el mundo el concepto de lo justo, o, si se quiere, el derecho absoluto. Esos dos requisitos serían la universalidad y la homogeneidad. Por universalidad Kojève va a entender la existencia de una única sociedad única que englobe a la humanidad entera. En un Estado universal que se correspondiera con una sociedad así, ausente en ella una multiplicidad de sociedades estatales construidas sobre la base de la relación política amigo-enemigo, no cabría hablar ya de un derecho relativo a una sociedad dada, como si cupiera que se diesen otras distintas a la única sociedad mundial o global realmente existente. La forma estatal que revestiría esa sociedad global podría estar, sin embargo, comportando aún un inconveniente, a saber: que dicha sociedad, descontada la ausencia de enemigos dado su universalismo, mantuviera todavía en su interior la distinción entre grupo gobernante y grupo gobernado, así como la correlativa a ésta entre grupo exclusivo y grupo excluido. Sólo que nada estaría obligando a suponer que, en un contexto presidido por una sociedad única a nivel mundial, esa distinción tuviera necesariamente que seguirse dando, es decir, nada estaría obligando a descartar la posibilidad de que en un contexto semejante pudiera darse un Estado en el que esas dos distinciones a nivel interno hubiesen desaparecido. Un Estado sin grupo gobernante ni grupo gobernado va a ser, de hecho, lo que Kojève entienda por Estado homogéneo. Así las cosas, en un Estado que, de un lado, se corresponda con una única sociedad mundial de no-enemigos –Estado universal– y que, de otro, no cuente en su interior con la división entre gobernantes y gobernados –Estado homogéneo– o lo que es lo mismo, en un Estado universal y homogéneo - o «imperio socialista»¹⁰⁵¹, como Kojève quizá con más propiedad lo llame obviando el término Estado por no darse ya los dos componentes que serían constitutivos de éste- el tercero cualquiera del derecho podría llegar a serlo sin que en su camino se levante ya restricción socio-histórica alguna a su cualidad conceptual de «cualquiera». Ni restricción social. Ni restricción económica. Ni restricción política.¹⁰⁵² Pero no solamente esto. Un derecho positivo e histórico final depurado de restricciones- cuya depuración, por cierto, sería índice de la irrealidad de los derechos positivos que históricamente habrían reflejado esas restricciones- estaría coincidiendo¹⁰⁵³ punto por punto, como ya se ha adelantado, con la idea eterna y universalmente válida que la escuela racionalista del derecho natural se habría hecho del ideal de justicia y del derecho correspondiente. El hegeliano «Lo real es racional, lo racional es real» resuena con fuerza en esta identificación kojéviana final del derecho histórico positivo con el derecho natural. Y así, en efecto, sería, porque a los derechos positivos que, al cabo, habrían demostrado no ser¹⁰⁵⁴, los habríamos visto perder sus existencias empíricas- esto es morir o extinguirse- a lo largo de la evolución dialéctico-histórica del derecho hasta que una de esas existencias- resultado de la «integración»¹⁰⁵⁵ de todos los derechos relativos extinguidos o muertos que le precedieron- terminó por coincidir con la esencia única de éste¹⁰⁵⁶, esencia que no sería otra que el «derecho absoluto, único

¹⁰⁵¹ *Ibid*, 575-584.

¹⁰⁵² *Ibid*, 91.

¹⁰⁵³ *Ibid*.

¹⁰⁵⁴ *Ibid*, 93.

¹⁰⁵⁵ *Ibid*, 92.

¹⁰⁵⁶ Para esta coincidencia entre esencia y existencia empírica véanse pp. 105 y 178 de esta tesis.

e inmutable»¹⁰⁵⁷, es decir, verdadero, del Estado universal y homogéneo. Este derecho sería, por su parte, el único capaz de adaptarse como un guante a la definición, concepto y esencia del derecho que transcribíamos en la página 293 de esta tesis, a saber: «La esencia del derecho se realiza y se revela (o se manifiesta) en y por la interacción entre dos seres humanos A y B, que provoca necesariamente la intervención de un tercero imparcial y desinteresado C, esta intervención anulando la reacción de B que se opone a la acción de A»¹⁰⁵⁸. De esta primera definición dirá harto significativamente Kojève que «no puede aplicarse a la realidad que conocemos- es decir, la que incluye las restricciones histórico-políticas de la escuela sociológica del derecho- pero esto no es algo malo para la definición, lo es para la realidad. No es la definición, es la realidad la que no encaja el golpe, por así decirlo».¹⁰⁵⁹

Anticipado así someramente el final hacia el que tendería el entramado dialéctico kojéviano del derecho, pasamos ahora, conforme a lo anunciado más arriba, al análisis en detalle de una de las sub-dialécticas –la que se daría entre grupo exclusivo político y grupo exclusivo jurídico– que estaría haciendo las veces de motor impulsor de dicha tendencia. Vaya por delante y a título meramente recordatorio que en esta tesis hemos optado por la hipótesis de encuadrar el constructo dialéctico que Kojève levanta a cuenta del fenómeno del derecho en el marco más amplio de la definición kojéviana de programa político «constructivo y definido» que dábamos más arriba¹⁰⁶⁰, a saber, «lo que permite que un ideal político pase de su condición de ideal a la de idea política, que no es sino ese mismo ideal, pero ya en vías de realización, o, lo que sería lo mismo, «una idea concreta y constructiva que, engendrando la acción, transforma lo dado en función del ideal, este último transformándose no menos que lo dado como consecuencia de su acción». Pues bien, en el caso del derecho, ese ideal no habría sido otro que la «definición»¹⁰⁶¹ o concepto de derecho que Kojève habría postulado al comienzo de su ensayo, mientras que a la idea política o «vía de realización» de ese ideal la estaría constituyendo el engranaje reticular de dialécticas que Kojève habría puesto en marcha con vistas a destilar la esencia conceptual real del fenómeno jurídico a partir de las excrecencias empíricas, pero irreales, que habrían demostrado ser los diferentes derechos positivos a lo largo de la historia.

e.- Sociedad apolítica autónoma del comienzo. El par sub-dialéctico: grupo político exclusivo – grupo jurídico exclusivo // derecho consuetudinario en potencia-derecho estatal en acto

Al comienzo de lo que nos presenta como la evolución dialéctica del fenómeno del derecho, Kojève dibuja las trazas de algo a lo que quizá quepa identificar como el punto de partida –si es que no acaso también como el punto circular de llegada– desde el que nuestro autor va a acometer el despliegue dinámico de su constructo dialéctico. Y así, lo primero, para Kojève, habría podido ser eventualmente «una sociedad no política [...] en estado puro, fuera de toda organización estatal»¹⁰⁶², esto es, «una sociedad [...] no organizada en Estado, pero [...] no obstante una sociedad (prácticamente) “autónoma”»¹⁰⁶³ que «tenía un derecho, y este derecho era real en acto»¹⁰⁶⁴. Lo segundo, y aquí habrían aparecido las primeras

¹⁰⁵⁷ Kojève, *Esquisse*, 92.

¹⁰⁵⁸ *Ibid*, 28.

¹⁰⁵⁹ Kojève, *Esquisse*, 93.

¹⁰⁶⁰ Véase p. 187 de esta tesis.

¹⁰⁶¹ Kojève, *Esquisse*, 82.

¹⁰⁶² *Ibid*, 444.

¹⁰⁶³ *Ibid*, 166.

¹⁰⁶⁴ *Ibid*.

vicisitudes, habría sido que esa sociedad no-estatal autónoma habría, en un momento indeterminado, «dejado de ser autónoma en tanto sociedad no estatal»¹⁰⁶⁵, esto es, se habría «organizado en Estado»¹⁰⁶⁶. Las consecuencias de este cambio no habrían tardado dejarse sentir. La primera de estas habría sido que, la sociedad no-estatal del comienzo habiendo dejado de ser propiamente autónoma como tal, la noción de autonomía habría pasado a ser acaparada por el Estado y a equivaler a la de independencia de una determinada comunidad política respecto de sus enemigos. La segunda, que el derecho que hasta entonces esa sociedad no-estatal habría tenido en acto habría pasado a depender de la voluntad del Estado para actualizarse, de suerte que, caso de que ese derecho no fuera «aceptado»¹⁰⁶⁷ por ese Estado, aquel quedaría relegado a la categoría de «simple “costumbre”»¹⁰⁶⁸, esto es, a «un derecho, pero que sólo existe en potencia»¹⁰⁶⁹. Tercera, que fuera cual fuera esa voluntad estatal, ese derecho consuetudinario de la sociedad no-estatal habría dejado de aplicarse automáticamente «en acto» para pasar al «estado de potencia» hasta tanto la voluntad del Estado se resolviera en algún sentido respecto del destino que darle a ese derecho. Cuarta, que a la nueva organización estatal le habría cabido a este respecto optar:

a.- Bien por hacer suyo ese derecho consuetudinario en potencia, ya sea tácitamente-no derogándolo «El soberano prescribe todo lo que no prohíbe»¹⁰⁷⁰- o incorporándolo explícitamente a su ordenamiento jurídico. En ambos casos, acompañado de la sanción estatal, ese derecho consuetudinario seguiría siendo «en acto» como lo era antes, si bien ahora como derecho estatal.

b.- Bien por no hacer suyo ese derecho consuetudinario en cuyo caso éste, falto de sanción estatal, se mantendrá en la condición de potencia, condición esta desde la cuál ese derecho no podrá oponerse, por carecer de «fuerza irresistible»¹⁰⁷¹ que lo aplique» a ningún derecho que dentro del Estado esté siendo en acto.

Aunque a primera vista pudiera parecerlo, la voluntad jurídica de la sociedad autónoma estatal recién emergida estaría lejos de ser arbitraria¹⁰⁷². Los márgenes de lo que el Estado podría, si quisiera seguir manteniéndose como tal, sancionar como derecho serían limitados, estos límites marcándolos, no la fuerza de la que el Estado en un momento dado pudiera disponer, sino la autoridad que el Estado se viera capacitado de ejercer, o, lo que vendría a ser lo mismo, el grado de reconocimiento con la que esa autoridad fuera experimentada por quienes estuvieran sujetos a ella. Y si a la fuerza, que sería lo que, al cabo, estaría actualizando el derecho en el Estado, cabría definirla como consustancial a éste, a la autoridad que a ese Estado le sería necesaria para poder aplicar un derecho que sin ella dejaría de existir como fenómeno auténtico, Kojève va a asociarla¹⁰⁷³ a ese derecho consuetudinario en potencia al que, desprovisto por sí mismo de fuerza, veíamos provenir de una sociedad autónoma no-estatal que, por las razones que fueran y que nuestro autor no explicita, habría perdido un buen día su preeminencia para organizarse en un Estado, sociedad estatal o comunidad política de amigos.

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*, 444.

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*, 166.

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*, 167.

¹⁰⁷¹ *Ibid.*

¹⁰⁷² *Ibid.*, 168.

¹⁰⁷³ *Ibid.*, 169.

Lo acabado de exponer no quiere decir que el Estado para hacerse con una autoridad que garantizase su mantenimiento vaya a estar obligado a sancionar todo derecho consuetudinario en potencia habido y por haber¹⁰⁷⁴. No. Lo que quiere decirse es que el Estado como gobierno, para investir sus intervenciones jurídicas –la anulación irresistible de la reacción de un agente a la acción a la que otro agente tendría derecho– de autoridad, tendrá que modular los actos de su fuerza en función de la potencia con que los estaría proveyendo el ideal de justicia que se desprendería del derecho consuetudinario en potencia admitido por el grupo jurídico exclusivo del Estado en cuestión¹⁰⁷⁵. De manera parecida a cómo Kojève hacía depender en su modelo de Estado realizador de la autoridad total la revelación de la autoridad del jefe de gobierno de la elección de éste por parte de una asamblea manifestante o parlamento, la revelación de la autoridad del derecho positivo del Estado vendría dada por lo que el grupo jurídico exclusivo-Kojève no duda en equiparar a este grupo con un «parlamento jurídico»¹⁰⁷⁶ –estaría interpretando en cada caso como costumbre o derecho consuetudinario en potencia. Que el derecho positivo del Estado coincide con la interpretación que de la potencia de la costumbre hace ese grupo, entonces el derecho del Estado gobernante disfrutará de autoridad, será reconocido y no tendrá problemas para mantenerse. Que esa coincidencia ha dejado de darse, entonces ese derecho positivo no pasaría de ser un acto legal de pura fuerza. Lo determinante, en cualquier caso, para la evolución del derecho, es que la eventual coincidencia entre grupo político exclusivo y grupo jurídico exclusivo habría tenido históricamente una fecha de caducidad. Y así, mientras exista la confluencia entre ambos grupos, al acto de fuerza del gobernante lo modulará la potencia de un ideal de justicia dando así origen a una acción jurídica eficaz y resistente en el tiempo, es decir, justa¹⁰⁷⁷. Si, por el contrario, esa confluencia ha caducado, un acto legal abandonado por su potencia no estaría dando lugar más que a lo que Kojève en este contexto llama un acto impotente o lo que es lo mismo ineficaz, esto es, «injusto»¹⁰⁷⁸.

En la descripción de la confluencia dialéctica entre la fuerza del acto estatal y la potencia del derecho consuetudinario que acabamos de hacer, puede observarse ya un primer encabalgamiento de sub-dialécticas de los no pocos que van a caracterizar al constructo dialéctico kojéviano del derecho. Y es que, sin casi darnos cuenta de ello, a la sub-dialéctica entre grupo exclusivo político y grupo exclusivo jurídico la vemos encabalgarse con otra protagonizada, de un lado, por un «derecho en acto» que sería propio al Estado y, por otro, por un «derecho en potencia» que sería propio a la costumbre y al grupo exclusivo jurídico que se habría erigido en su guardián. Pues bien, Kojève va a referir esta sub-dialéctica conformada por el «derecho en acto» estatal y el «derecho en potencia» consuetudinario a una ley ontológica que, según nuestro autor, cabría en principio interpretar en un sentido aristotélico¹⁰⁷⁹, esto es, en un sentido relativo a las especies biológicas, pero cuyo aparente aristotelismo el propio Kojève se encarga de rectificar al asignarle un origen hegeliano, esto es, relativo, no al tiempo de las especies, sino a la dialéctica del tiempo histórico humano. Y es que desde una perspectiva estrictamente aristotélica nada diferenciaría la potencia de un nuevo derecho de la potencia agotada en el acto legal de pura fuerza definidor de un derecho caduco. Quiere decirse que, aplicando las intuiciones del estagirita al campo del

¹⁰⁷⁴ *Ibid*, 170.

¹⁰⁷⁵ *Ibid*.

¹⁰⁷⁶ *Ibid*.

¹⁰⁷⁷ *Ibid*.

¹⁰⁷⁸ *Ibid*, 171.

¹⁰⁷⁹ *Ibid*, 172, nota 1.

derecho¹⁰⁸⁰, el agotamiento de la potencia del derecho en y por el acto legal sería algo que no impediría que dicha potencia se regenerase, por así decirlo, en una nueva que estaría aún por agotarse en una nueva sucesión de actos de derecho cuya secuencia replicaría al milímetro aquella en los que se consumió su previa actualización. Para Hegel, por el contrario, el surgimiento de la potencia de un nuevo derecho estaría alimentándose del agotamiento- de la impotencia- consustancial al acto legal de mera fuerza. Este acto como tal se extinguiría sin remisión —«desaparecería sin retorno»¹⁰⁸¹— y la nueva potencia se configuraría, como si dijéramos, a partir del vacío, huella o negativo —¿recuerdo jurídico?— que ese acto habría dejado. La impotencia de dicho acto sería en sí misma, según esta nuestra lectura, una especie de huella que evitaría que el nuevo derecho tuviera que empezar de nuevo desde el mismo punto de partida que el derecho que le antecedió. «La nueva potencia es la negación del acto»¹⁰⁸², nos dice Kojève, por lo que cabría entender que para nuestro autor la extinción del acto impotente meramente legal o pura fuerza, esto es, su transformación en huella, por seguir con nuestra analogía, no consistiría en un mero proceso pasivo, sino que estaría demandando la intervención de una instancia activa negadora. Recurriendo a un ejemplo histórico con el que mejor ilustrar la mencionada ley ontológica hegeliana que Kojève estaría colocando en la base de la sub-dialéctica entre derecho —consuetudinario— en potencia y derecho —estatal— en acto, nuestro autor finalmente afirma que «La Edad Media cristiana nace de la Antigüedad, pero pone el huevo de los tiempos modernos, que son, si se quiere, un renacimiento de la antigüedad pagana, es decir, su síntesis con el cristianismo, pero no un simple retorno al paganismo.»¹⁰⁸³

Las consecuencias de aplicar al derecho de la sociedad estatal autónoma el encabalgamiento de las dos sub-dialécticas que resultaría en el par sub-dialéctico «grupo exclusivo político-grupo exclusivo jurídico // derecho estatal en acto—derecho consuetudinario en potencia» serían las siguientes. Por un lado, mientras a la fuerza del Estado la esté sustentando la potencia de la costumbre, es decir, mientras grupo exclusivo político y grupo exclusivo jurídico confluyan, el derecho de ese Estado existirá en acto, esto es, el derecho estatal será real, o lo que es lo mismo, será capaz, como hemos dicho, de llevar a cabo acciones eficaces en el mundo, acciones reales, esto es, resistentes en el tiempo. Pero tan pronto la fuerza del derecho del Estado agota, al haber actualizado su potencia por completo, la potencia jurídica de la costumbre en que se sustentaba, o lo que es lo mismo, tan pronto grupo exclusivo político y grupo exclusivo jurídico comienzan a divergir, la fuerza del derecho del Estado perderá su autoridad y, al hacerlo, las acciones jurídicas de dicho Estado verán perder la eficacia que tenían, volviéndose el Estado mismo paulatinamente irreal para terminar por no ser más que una especie de reliquia fosilizada del pasado. Pero mientras ese fósil, huella o vacío no haya sido llenado con el contenido de la potencia volcado en un nuevo orden jurídico en acto, el derecho antiguo sobrevivirá en acto, por más que en acto impotente e injusto. En paralelo¹⁰⁸⁴ a ese proceso de vaciamiento de la potencia del derecho estatal en acto, estaría surgiendo, pues, un nuevo derecho consuetudinario que se presentaría como alternativo al ya agotado, esto es, como postulando una intervención alternativa a la que hasta entonces se habría dado por buena en el tercero del derecho y cuya elaboración habría corrido a cargo de un grupo exclusivo jurídico progresivamente constituido en rival del político. Solo que este nuevo derecho consuetudinario, no existiendo en acto por no hacerlo suyo el Estado existente, aferrado como éste se aferraría a su

¹⁰⁸⁰ Somos nosotros y no nuestro autor los que hacemos esta aplicación, Kojève limitándose a ilustrar en la nota 1 que citamos arriba la diferencia entre potencia y acto en las ontologías respectivas de Aristóteles y Hegel.

¹⁰⁸¹ Kojève, *Esquisse*, 172, nota 1.

¹⁰⁸² *Ibid.*

¹⁰⁸³ *Ibid.*

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*, 171.

legalidad fósil- a la «idealidad del pasado»¹⁰⁸⁵ de su pasada eficacia- se habría visto incapaz de rebasar su condición de potencia. De esta manera, la inicial confluencia o solapamiento entre grupo exclusivo político y grupo exclusivo jurídico dentro de un determinado Estado estaría dando paso a un conflicto abierto entre ellos: de un lado, la fuerza, es decir, la mera legalidad o «el cadáver o la momia de la antigua autoridad»¹⁰⁸⁶ de un Estado y el grupo exclusivo de éste, que manifestarían una clara tendencia a extinguirse o desaparecer por haber consumido toda su potencia y, de otro, la autoridad del derecho consuetudinario en potencia celosamente guardada por un grupo jurídico exclusivo que tendería a actualizar una potencia nueva aún no consumida. Y de este conflicto dialéctico sólo podría salirse mediante una salida dialéctica, el derecho consuetudinario en potencia del grupo exclusivo jurídico rival del político acabando por «vencer a la fuerza»¹⁰⁸⁷ y por convertirse en derecho estatal «en acto» actualizado por un nuevo Estado, este nuevo derecho estatal «en acto» inaugurando, por su parte, el proceso por el que su potencia aún no consumida terminará por serlo a medida que sea aplicado en acto en una fase histórica ulterior por un grupo exclusivo político que estaría estrenando autoridad en una nueva sociedad estatal. Y este patrón evolutivo- «juego»¹⁰⁸⁸, lo llama Kojève- construido sobre la base del par sub-dialéctico «grupo jurídico exclusivo - grupo político exclusivo // derecho consuetudinario en potencia – derecho estatal en acto» se iría repitiendo afirma nuestro autor «mientras el grupo exclusivo jurídico no deje de ser exclusivo englobando a la humanidad en su conjunto»¹⁰⁸⁹.

El «juego» puesto en marcha por el par sub-dialéctico «grupo jurídico exclusivo – grupo político exclusivo // derecho consuetudinario en potencia – derecho estatal en acto» lo viene a describir Kojève en los términos sumarios de un conflicto, a saber, el que estaría existiendo entre el derecho injusto estatal –siempre más débil– y el derecho justo de la costumbre –siempre más fuerte. Y subyaciendo a dicho conflicto nuestro autor va a identificar una contradicción. Por contradicción Kojève va a entender, lo que en otro contexto¹⁰⁹⁰ entendía como mito teológico, a saber, la expresión coherente de algo carente de entidad real o, si se quiere, la plasmación expresiva de algo que, en el fondo, no estaría correspondiéndose con realidad alguna, esto es, de algo, cuya actualización consecuente en el mundo acarrearía necesariamente su simultánea desaparición, es decir, su «propia aniquilación»¹⁰⁹¹. Pues bien, «resolver un conflicto»¹⁰⁹² sería para Kojève tanto como proceder a la actualización del mito o de la contradicción en tanto índices de irrealidad y, mediante esa su actualización, a su subsiguiente auto-supresión.

Y así, el conflicto planteado por el par sub-dialéctico de arriba podría para Kojève llegar a «auto-suprimirse», esto es, a resolverse, de diversas formas:

1. Mediante una revolución política: el desajuste entre derecho justo en potencia y derecho injusto en acto estatal llevaría, en este caso, a que el grupo gobernante del Estado fuera desalojado del poder violentamente y reemplazado por el grupo exclusivo jurídico que habría

¹⁰⁸⁵ *Ibid.*

¹⁰⁸⁶ *Ibid.*

¹⁰⁸⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*, 172.

¹⁰⁸⁹ *Ibid.*

¹⁰⁹⁰ Nos referimos al contexto de «El Emperador Juliano y su arte de escribir». Para la relación entre mito y contradicción véase p. 210 de esta tesis.

¹⁰⁹¹ Kojève, *Esquise*, 172.

¹⁰⁹² *Ibid.*

logrado constituirse en grupo político dispuesto a transformar en acto el derecho justo en potencia por él elaborado. Se trataría para Kojève de una revolución política cuyas causas serían jurídicas, una revolución que estaría originándose en «una necesidad de cambiar de Derecho y de ideal de justicia»¹⁰⁹³.

2. Mediante la educación: el nuevo grupo exclusivo jurídico convencería al grupo exclusivo político en el poder para que adoptara el derecho consuetudinario justo del que aquel estaría reivindicándose depositario. Se trataría no de una revolución, sino de una evolución política pacífica del grupo gobernante que estaría teniendo por base una evolución jurídica.¹⁰⁹⁴
3. En el caso de que ni revolución política, ni educación del grupo político exclusivo a cargo del jurídico fueran posibles, el conflicto en cuestión podría «auto-suprimirse» mediante «la aniquilación del grupo gobernante»¹⁰⁹⁵, aniquilación que podría revestir dos formas:
 1. La ruina del grupo gobernante arrastraría consigo al Estado y a la sociedad en tanto sociedad autónoma, en cuyo caso dejaría de haber derecho en acto.
 2. La ruina del grupo gobernante, alcanzando como alcanzaría al Estado, no lo haría a la sociedad autónoma.

En este último caso Kojève va a poner en juego una serie de razonamientos que, por característicos de su pensamiento jurídico-político, hemos estimado pertinente limitarnos a traducir y transcribir aquí y ello, no solo por lo que de revelador de ese pensamiento puedan tener, sino también porque en ellos nuestro autor va a abundar en algunos rasgos esenciales del Estado final al que estaría tendiendo el entramado dialéctico del derecho por él construido.

Esta (la sociedad autónoma) existirá entonces como una sociedad autónoma apolítica o políticamente neutra y podrá tener un derecho justo actual. Pero una sociedad autónoma apolítica o políticamente neutra se considera que no tiene enemigos. Sin embargo, de hecho, toda sociedad limitada tiene enemigos (a ello se debe el que tenga que organizarse en Estado o repartirse entre varios). No podrá, por tanto, mantenerse indefinidamente: o bien, deberá defenderse contra sus enemigos y entonces se organizará en Estado (con lo que volveríamos al primer caso de una revolución política), o bien, deja de ser autónoma y, por tanto, dejará de haber derecho en acto. Una sociedad apolítica no podrá tener, en consecuencia, un derecho en acto permanente más que a condición de ser universal, de englobar a la humanidad entera. Ahora bien, si la Sociedad es universal, el grupo jurídico coincide con el grupo político, de suerte que todo conflicto entre derecho estatal y derecho consuetudinario es imposible. En esta sociedad límite, el derecho es «justo» por definición y no cambiará nunca.¹⁰⁹⁶

Pero el conflicto entre derecho estatal injusto y derecho consuetudinario en potencia justo podría revestir igualmente otra forma¹⁰⁹⁷. En efecto, dicho conflicto podría presentarse dado la vuelta, esto es, podría llegar a ocurrir que se diera un grupo exclusivo político del Estado que hiciera suyo el nuevo derecho consuetudinario procediendo a actualizar éste, mientras el grupo exclusivo jurídico seguiría

¹⁰⁹³ *Ibid.*

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, 173.

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*

¹⁰⁹⁶ *Ibid.*

¹⁰⁹⁷ *Ibid.*, 174.

anclado en el caducado derecho en acto gubernamental, que, como se ha visto, se trataba de un derecho que habría agotado toda su potencia. A esta distinta presentación del conflicto le correspondería una solución o auto-supresión distinta. Vaya por delante que ese nuevo derecho consuetudinario hecho suyo y convertido en acto por el grupo exclusivo político del Estado sin contar con el aval de rigor del grupo exclusivo jurídico es considerado por Kojève tan injusto como en el caso inverso y por la misma razón, a saber: porque el derecho en acto del grupo exclusivo político se encontraría desprovisto de la cobertura de la autoridad que únicamente le podría conferir la interpretación que de la costumbre estaría haciendo el grupo exclusivo jurídico. Lo que, sin embargo, Kojève omite indicar, y nosotros nos permitimos recordar aquí, es que ese derecho estatal en acto agotado del que el grupo exclusivo político sería ahora el primero en desentenderse y al que el grupo exclusivo jurídico, por el contrario, estaría aferrándose y que, por estas dos razones, sería un derecho del que se podría decir que habría sido devuelto a su condición de potencia al carecer de soporte político que lo aplique y actualice, estaría siendo, al mismo tiempo, un derecho, que, actualizado del todo, habría agotado su potencia. Quiere decirse, que, si nuestros razonamientos son correctos, la conservación por parte del grupo exclusivo jurídico de ese derecho estaría comportando la conservación en potencia de un derecho impotente, o lo que es lo mismo, injusto. Y que el grupo exclusivo jurídico pase a conservar un derecho injusto cuándo si algo caracterizaría a ese grupo, ello sería su cualidad de dispensador de autoridad a través de su derecho, autoridad, por su parte, sin la cual, ese derecho no podría ser nunca justo, resulta, a nuestro entender, algo contradictorio.

Como quiera que sea y en relación a esta nueva presentación del conflicto entre las dos dialécticas integrantes del par sub-dialéctico «grupo jurídico exclusivo - grupo político exclusivo // derecho consuetudinario en potencia – derecho estatal en acto», esto es, como un conflicto entre un derecho consuetudinario estatal injusto y un derecho estatal agotado que habría sido devuelto, de algún modo, a su remitente original, esto es, al grupo exclusivo jurídico que originalmente lo elaboró, Kojève va a proponer las siguientes auto-supresiones o soluciones:

1. Una revolución jurídica: el grupo exclusivo político reemplazaría al grupo exclusivo jurídico y, asumiendo las funciones de éste, convertiría en justo al nuevo derecho consuetudinario, derecho que, de no producirse ese remplazo, el primero de estos grupos habría tenido que actualizar injustamente. Nos encontraríamos aquí ante una revolución jurídica, sólo que ante una a la que estaría precediendo una revolución política, puesto que sólo una nueva clase gobernante producto de una revolución estaría en condiciones de arrogarse la iniciativa de implementar en acto un derecho consuetudinario injusto pasando por encima del grupo exclusivo jurídico existente.¹⁰⁹⁸
2. Mediante la educación: en este caso sería el grupo exclusivo político el encargado de convencer al jurídico de la conveniencia de pasarse al nuevo derecho consuetudinario en acto. Modificando la ideología del poder judicial, el poder gubernamental aspiraría a volver justo el derecho consuetudinario que estaría aplicando ya en acto. Nos encontraríamos aquí ante una evolución jurídica por parte del poder judicial, que se habría visto precedida por una evolución política a cargo del grupo gobernante.¹⁰⁹⁹

¹⁰⁹⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹⁹ *Ibid.*

3. Mediante la aniquilación del grupo exclusivo jurídico: en cuyo caso Kojève procede a describir una dinámica similar a la que se producía cuándo era el Estado el que desaparecía a causa de la aniquilación del grupo gobernante sin que lo hiciera la autonomía de la sociedad. La lógica que nuestro autor en esta ocasión emplea es la siguiente: la aniquilación del grupo exclusivo jurídico estaría implicando que al Estado le fuera imposible ser justo. No siendo entonces sino pura fuerza, el Estado estaría buscando su propia ruina por no poder mantenerse. A menos que se contemplara seriamente la posibilidad de un Estado que pudiera pasarse sin derecho, posibilidad que sólo podría darse en un Estado libre de conflictos entre sus ciudadanos. Pero un Estado semejante sólo podría corresponderse con un Estado homogéneo en el que no existieran grupos exclusivos, esto es, un Estado sin conflictos jurídicos en el que estaría rigiendo un derecho perfectamente justo.¹¹⁰⁰

Si nos fijamos bien, en las soluciones o auto-supresiones que sugiere para el primer tipo de conflicto, es decir, para el que estaría existiendo entre un derecho estatal en acto injusto y uno consuetudinario en potencia, a la revolución y evolución políticas llamadas a resolverlo Kojève las hace preceder de una revolución o evolución jurídicas. En las soluciones planteadas para los conflictos que se producirían entre un derecho consuetudinario estatal en acto injusto y un agotado derecho estatal devuelto, por así decirlo, al grupo exclusivo jurídico que lo elaboró, serían los cambios políticos los que, por el contrario, estarían precediendo a los jurídicos.

Sin que, en cualquier caso, nos quede del todo claro dónde coloca realmente Kojève los límites entre evolución y revolución, el hecho de que en el primer tipo de conflictos sea el derecho el que llega a provocar una revolución política y no al revés, lleva a nuestro autor a preguntarse «cómo y por qué nace un derecho nuevo que hace que veamos en el derecho antiguo un derecho injusto»¹¹⁰¹. Pues bien, será en los cambios que se producen en el ideal de justicia- (justicia de igualdad vs. Justicia de equivalencia) dónde Kojève va a identificar el factor que estaría explicando que un determinado derecho acabe siendo abandonado por injusto y uno nuevo adoptado como justo.

Evolución, revolución y aniquilación serían pues los tres expedientes en cuyos difusos límites estaría propiciándose para nuestro autor todo cambio en el ideal de justicia que afectaría a los grupos exclusivos jurídico y político del Estado y a los derechos, ya consuetudinario en acto, ya estatal en acto, del que esos grupos alternativamente podrían ser portadores. Lo anterior no es óbice para que sea únicamente a partir de las consecuencias que se desprenderían de la aniquilación de los grupos exclusivo jurídico y político, que la evolución del derecho parecería abrirse para Kojève a los dos requisitos-universalidad y homogeneidad- definitorios del Estado perfecto- libre de conflictos y no contradictorio, esto es, real y no mítico- al que estaría apuntando el entramado dialéctico todo que nuestro construye a propósito del fenómeno jurídico.

¹¹⁰⁰ *Ibid*, 174-175.

¹¹⁰¹ *Ibid*, 175.

f.- Entramado dialéctico kojéviano y encabalgamiento de sub-dialécticas: la tríada sub-dialéctica «Derecho-Estado // Derecho en acto-Derecho en potencia // Propagación-conservación». El par sub-dialéctico: «conflicto-transacción»// «separación ideal del poder político-unión real del poder político»

El referido entramado está lejos de limitarse al encabalgamiento de las tres sub-dialécticas analizadas en las páginas que nos preceden, a saber: la de justicia de igualdad – justicia de equivalencia // la de grupo político exclusivo – grupo jurídico exclusivo // y la de derecho en acto-derecho en potencia. Y a ese encabalgamiento lo vemos proseguir su curso. Colgando siempre del extremo que, ocupado por la dialéctica general entre concepto del derecho y realidad del derecho, estaría presidiendo dicho entramado, nos encontraríamos un nuevo par sub-dialéctico que emergería como consecuencia del encabalgamiento de la sub-dialéctica de «derecho en acto» - «derecho en potencia» con una nueva, a saber, la que estaría existiendo entre «sociedad o Estado», de un lado, y «derecho», de otro. Los términos «Sociedad- Estado» y «derecho» de esta nueva sub-dialéctica se presentarían¹¹⁰² atravesados interiormente por una dialéctica de carácter ontológico que se correspondería con la que existiría entre «propagación» y «conservación», dialéctica que para Kojève estaría encontrando su punto de partida en los conceptos de «lo posible», «lo ideal» y «lo real en potencia».

Veamos.

Kojève parte de la premisa de que estos tres conceptos - «lo posible», «lo ideal» y «lo real en potencia»- tenderían a actualizarse y que esta tendencia a la actualización tendría un doble aspecto: el que atañería a la conservación (nutrición y defensa) y el que atañería a la reproducción o propagación (sexo-amor-familia). Pues bien, además del conflicto inscrito en la eventual oposición que pudiera registrarse entre las tendencias a la conservación y a la propagación, a toda realidad la estaría asimismo determinando la oposición proveniente de una realidad que, igual que la primera, buscaría propagarse, y hacerlo a base de absorber y «asimilar por completo»¹¹⁰³ toda realidad igual dispuesta que ella. A las interacciones que en la forma de una contradicción esos instintos de conservación y de propagación estarían poniendo en juego en la configuración de lo real cabría insertarlas en una matriz de relaciones complejas cuya particular dinámica dependería del mundo, animal o humano, al que se aplicara. El mundo animal o biológico, por empezar por el primero, sería un mundo en el que la contradicción entre conservación y propagación se traduciría en que los individuos que formarían las especies dejarían de conservarse, esto es «morirían»¹¹⁰⁴, para poder propagarse y que otros naciesen. Quiere decirse que, en ese mundo la negación de la muerte del progenitor (negación de la negación) implicada por el nacimiento de toda nueva criatura, no supondría más que una vuelta a la identidad del principio (No - No- A = A). La negación biológica no tendría, en este sentido, nada de dialéctica, esto es, nada en ella estaría llevando a la creación de algo esencialmente nuevo. Lo propio de ese mundo biológico no sería sino la repetición, repetición por la que el proceso reproductor quedaría fijado en y por el producto e «individuo productor e individuo producido son idénticos.»¹¹⁰⁵ Lo negado en ese mundo se aniquilaría, se extinguiría, el individuo muerto de una especie animal limitándose a dejar su sitio libre a otro individuo animal idéntico a él o, si se quiere, el animal que habría sido negado (muerto) en tanto conservándose para existir propagándose (progenitor) sería idéntico al animal que estaría negándose en tanto propagándose para existir conservándose (recién

¹¹⁰² *Ibid*, 177.

¹¹⁰³ *Ibid*, 178.

¹¹⁰⁴ *Ibid*.

¹¹⁰⁵ *Ibid*.

nacido). Hablar de evolución biológica sería en puridad un «antropomorfismo»¹¹⁰⁶, pues dicha evolución la estaríamos poniendo nosotros, los hombres, esto es, se daría para nuestra conciencia, en la naturaleza estrictamente hablando no se daría sino repetición, repetición de lo idéntico en la forma del remplazo de lo mismo por lo mismo. Y si a ese remplazo, como tuvimos ocasión de verlo al tratar del concepto kojéviano de revolución¹¹⁰⁷, podría llamársele mutación, no podrá llamárselo propiamente cambio.

La matriz de interacciones que los instintos de conservación y propagación estarían inscribiendo en la dinámica de lo real dejaría de operar del modo arriba descrito tan pronto se entre a considerar las actualizaciones reales que estarían produciéndose en el mundo de lo humano. Si los términos de la contradicción o el conflicto seguirían en ese mundo siendo los mismos, a saber, los de la doble oposición del instinto de propagación contra sí mismo, de un lado, y contra el instinto de conservación, de otro, la forma que adoptaría su resolución dejaría de ser absoluta para serlo dialéctica. Quiere decirse que la negación de algo dejaría de equivaler a cero ($\text{No} - A \neq 0$) para equivaler a algo nuevo que estaría conservando lo que se ha negado ($\text{No-} A = B$). Dicho de otra forma, lo negado se conservaría en tanto negado en lo nuevo, en lugar de dejar su sitio libre para ser remplazado por lo idéntico. Y sería justamente esa conservación de lo negado en lo nuevo lo que estaría haciendo posible que en ese mundo humano pudiera hablarse con propiedad de cambio en vez de mutación. Y así, a diferencia del mundo animal en el que la negación de la negación de algo (No-No-A) equivalía al algo inicial negado y suponía un retorno a la identidad del principio ($\text{No-No-A} = A$), la negación que el hombre operaría, precisamente por ser dialéctica e implicar la conservación de lo negado, sería incompatible con ninguna marcha atrás¹¹⁰⁸, implicando la creación de lo nuevo a partir de dicha conservación ($\text{No-No-A} = B$; $\text{No-No-B} = C$, C siendo igual a No-No-A). Ni retorno al comienzo, ni eterno recomenzar de las mutaciones biológicas, lo que al mundo humano lo estaría definiendo, serían los cambios, cambios históricos, dialécticos- revolucionarios, si se quiere - cambios que conllevarían la creación de lo nuevo al presuponer la conservación de lo negado en lo nuevo que crean. Si en el reino animal y en el mundo natural la identidad básica entre la existencia empírica del individuo y la esencia de la especie no estaría siendo rota por la contradicción entre conservación y propagación, no cabría afirmar lo mismo, en cambio, respecto del mundo histórico del hombre. Y es que, en este mundo, el hombre en tanto propagándose estaría entrando en flagrante contradicción con la conservación de su existencia empírica aquí y ahora al propagarse. Frente a la de las especies animales, entonces, a la esencia de la especie humana la estaría distinguiendo su capacidad de integrar los sucesivos disloques entre esencia y existencia empírica a base de conservar aquello respecto de lo cual la diferencia humana se habría constituido como realidad nueva, volviéndose, de este modo, posible que la identidad del individuo de la especie humana se mantuviese. La especie humana estaría, si se quiere, dando prueba para Kojève de ser lo suficientemente dúctil como para que pudiera admitirse como miembros suyos a individuos que cambian y que lo hacen esencialmente, cambiando ella con ellos sin dejar de proveerles con una esencia reconocible que se mantendría. Esta esencia reconocible se correspondería con una identidad individual en la que cabría la diferencia y viceversa, esto es, con una diferencia individual en la que cabría la identidad. Si a la ley ontológica del mundo natural la estaría determinando la rigidez de una especie biológica en la que existencia empírica y esencia no podían desviarse la una de la otra ni un milímetro so pena de sobrevenir la enfermedad y, con ésta, la muerte del miembro individual de la especie, la ductilidad de la especie humana habría consistido

¹¹⁰⁶ *Ibid*, 179.

¹¹⁰⁷ Véanse pp. 188-189 de esta tesis.

¹¹⁰⁸ Kojève, *Esquisse*, 179.

en haber hecho de la antedicha desviación condición de pertenencia del individuo humano a su especie o lo que es lo mismo, ley ontológica de la historia, esa misma ley que explicaría que la Grecia de Pericles se hubiese vuelto helenística al propagarse por Asia Menor o que la Revolución francesa hubiese hecho lo propio en forma de segunda República después de Napoleón.¹¹⁰⁹

Así actualizada en la realidad actual del individuo humano o histórico, la matriz de interacciones conformada por los instintos de conservación y propagación estaría impregnando la raíz de todo fenómeno propiamente humano, no siendo, en este sentido, los fenómenos del derecho y del Estado o la sociedad una excepción a dicha ley ontológica de la historia. Y así, también Estado y derecho estarían poseyendo un instinto de conservación, instinto que los estaría llevando a querer mantenerse idénticos a sí mismos, igual que un instinto de propagación que les incitaría a propagarse lo máximo posible. Respecto al primero de estos instintos quizá lo más ilustrativo sea representárnoslo, en el caso del derecho, con el derecho aristocrático tal y como Kojève veíamos que lo entendía, esto es, como un derecho que se habría puesto como prioridad el mantenimiento de la identidad consigo mismo¹¹¹⁰. El instinto de propagación del derecho sería, por su parte, el que estaría impulsando a este no solamente a «ser aplicado a la humanidad entera»¹¹¹¹, sino a «abarcar toda la vida de la humanidad»¹¹¹². Al Estado le estaría ocurriendo algo parecido con sus respectivos instintos de conservación y propagación. El par sub-dialéctico «Derecho- Estado o sociedad» sería el que en el marco del entramado dialéctico kojéviano del derecho estaría recogiendo la dinámica puesta en marcha por esta matriz de interacciones de lo real. Y así, una eventual síntesis entre los cuatro instintos en juego- conservación / propagación del derecho y conservación y propagación de la sociedad o Estado- podría darla el punto de equilibrio que resultaría de su entrecruzamiento, punto que Estado o sociedad, de un lado, y derecho, de otro sólo estarían en condiciones de alcanzar cuando no pudieran propagarse más por haber llegado tanto a sus límites externos como internos. Alcanzado ese punto, de ambas instancias- Estado o sociedad y derecho- podría decirse que habrían dado con su plenitud ontológica, bastándole entonces a la realidad actual indistinguible de ambas con conservarse en la identidad eterna de la repetición biológica, pues no es que ya no se precisase, es que cualquier cambio se habría vuelto ya imposible.

Pero mientras ese punto de equilibrio no sea alcanzado, los instintos de conservación y propagación de Estado y derecho no cesarían de influirse recíprocamente, Estado o sociedad y derecho no demostrando ser, al cabo, sino dos fenómenos cuya conexión sería tan estrecha¹¹¹³ que los cambios en uno no dejarían de estar influyendo constantemente en el otro. Y así, por ejemplo, no consistiendo el derecho sino en la aplicación de un ideal de justicia a una interacción social dada, ese ideal no tenderá a actualizarse más que como acto social, su actualización implicando necesariamente la introducción de una modificación en el medio social de un Estado o sociedad estatal en concreto¹¹¹⁴. En la medida, por su parte, en que toda sociedad estatal sería, por definición, una realidad heterogénea y diversa¹¹¹⁵, conflicto y sociedad serían conceptos que estarían implicándose recíprocamente. Pues bien, toda vez que el ideal de justicia propio del derecho estaría proviniendo de un ámbito distinto y ajeno a la sociedad estatal donde habría surgido

¹¹⁰⁹ *Ibid*, 180.

¹¹¹⁰ Véase p. 240 de esta tesis.

¹¹¹¹ Kojève, *Esquisse*, 180.

¹¹¹² *Ibid*, 180.

¹¹¹³ *Ibid*, 181, 182.

¹¹¹⁴ *Ibid*, 181.

¹¹¹⁵ *Ibid*, 182.

el conflicto, el derecho se ofrecerá como medio para impedir que el conflicto acabe por destruir la sociedad estatal en cuestión y para contribuir a su mantenimiento. Contra lo que pudiera haber parecido que se desprendía de la descripción de un tercero cualquiera del derecho inmune a las repercusiones de sus acciones sobre el mundo¹¹¹⁶, un derecho anti-social sería en este contexto para nuestro autor un verdadero contrasentido pues «un derecho que destruye la Sociedad se destruye a sí mismo.»¹¹¹⁷

Sobre la intrínseca dimensión social que Kojève estaría identificando en el derecho cabría, no obstante, apuntar aquí algo. Algo que tendría que ver con los criterios un tanto arbitrarios que nuestro autor estaría empleando para definir a la sociedad como tal. Y es que si en los análisis del derecho de los que aquí nos estamos ocupando vemos a Kojève establecer como criterio definitorio de lo que sería una sociedad el que a la misma la conforme un mínimo de tres personas, dos seres humanos siendo «igual de poco una Sociedad (o un Estado o una Familia) que lo es un ser aislado. Para que haya Sociedad no basta que haya interacción entre dos seres- hace falta, además- y es suficiente- que se dé la intervención de un tercero. [...]»¹¹¹⁸ no sucedía lo mismo en los análisis que nuestro autor llevaba a cabo a propósito del fenómeno de la autoridad política, en cuyo caso dicha autoridad era «por lo tanto necesariamente una relación (entre agente y paciente: se trata, pues de un fenómeno esencialmente social (y no individual); hace falta al menos ser dos para que haya autoridad.»¹¹¹⁹

Sea como fuere, el surgimiento de una sociedad- jurídica, suponemos, en este caso- estaría necesitando además que los dos justiciables y el tercero que la compondrían, se presentasen en interacción no pudiendo hablarse en rigor de sociedad o fenómeno social allí donde esos elementos no interactuasen¹¹²⁰. Por interacción Kojève va a entender posibilidad de conflicto. Ese conflicto entendido como posibilidad estaría implicando, a su vez, que, para serlo, ese conflicto tendría que producirse efectivamente un día, de lo contrario estaría demostrando ser imposible y habría que desecharlo como posibilidad. Pues bien, el conflicto en tanto posible sería, al mismo tiempo y en tanto conflicto, lo que vendría a oponerse a la existencia de la sociedad como tal, entendiendo por existencia de la sociedad la duración o conservación indefinida de la misma en el tiempo.¹¹²¹ Tendríamos entonces que para nuestro autor la sociedad debería al conflicto posible tanto la razón de su existencia como la de su inexistencia. De esta ambivalencia estaría desprendiéndose la posibilidad siempre latente de que uno de los miembros de la relación a tres constitutiva de la sociedad jurídica suprima a otro¹¹²², de suerte que lo que antes de esa supresión habría merecido el nombre de sociedad jurídica pasaría entonces a dejar de hacerlo al no cumplir ya con el número de miembros que la estaría constituyendo como tal. Las consecuencias deletéreas que para la existencia de cualquier sociedad jurídica se derivarían de la ambivalencia inscrita en todo conflicto podrían ser, con todo, evitadas, si al concepto de conflicto pasa a oponérsele el de transacción. Y es que frente al de conflicto, el concepto de transacción representaría la capacidad que los tres elementos integrantes de la sociedad jurídica estarían teniendo de ponerse cada uno en el lugar del otro en calidad de cualquiera y de no actuar tan solo como meras partes. La transacción y la capacidad para ella sería la que estaría haciendo posible que la sociedad dure indefinidamente, es decir, que esa sociedad exista y se

¹¹¹⁶ Véanse pp. 267-272 de esta tesis.

¹¹¹⁷ Kojève, *Esquisse*, 183.

¹¹¹⁸ *Ibid*, 75.

¹¹¹⁹ Kojève, *La Notion*, 58.

¹¹²⁰ Kojève, *Esquisse*, 122, nota 1.

¹¹²¹ *Ibid*.

¹¹²² *Ibid*.

vuelva real y que lo haga en base a las intervenciones irresistibles de un tercero de derecho cualquiera, «la transacción» siendo «siempre asimilable a la intervención de un tercero»¹¹²³

Dejando de lado cierta confusión expositiva que dificulta el rigor de nuestro análisis, lo que a Kojève parece interesarle en la sub-dialéctica entre «Estado o sociedad» y «Derecho» es que en la misma estaría poniéndose de relieve la existencia de una dimensión social intrínseca al derecho, esto es, que junto al «pereat mundus» inherente al desinterés del tercero del derecho, al fenómeno jurídico le estaría siendo igualmente consustancial la conservación de las sociedades a cuyas interacciones se aplicaría. Efectivamente, subrayar la fundamental dimensión social del derecho no estaría implicando para nuestro autor desdecirse de sus afirmaciones anteriores respecto a la fundamental irreductibilidad del derecho a lo político, a lo social, a lo útil o a lo económico. No. Lo que nuestro autor vendría ahora a sostener es que el derecho estaría poseyendo una utilidad social y una razón de Estado que le serían propias, que le vendrían inscritas, por así decirlo, por su misma condición jurídica «El (el hombre jurídico) actúa jurídicamente también en su calidad de «hombre político»»¹¹²⁴, y que no le serían impuestas desde fuera, esto es, desde un ámbito que le sería externo. Y el derecho contemplado desde este ángulo estaría siendo inseparable de la existencia de una sociedad a cuyas interacciones poder aplicarse en acto. Si se dieran las circunstancias- como, en general, se darían- de que esa sociedad se presentara organizada en Estado, esa dimensión social intrínseca al derecho estaría llevando a que ese derecho buscara el mantenimiento tanto de esa sociedad como del Estado que se correspondería con ella. Pues bien, es justo en este punto en el que Kojève viene a recalcar la especial permeabilidad que la sub-dialéctica entre «Derecho» y «Estado o sociedad» estaría mostrando respecto a la dialéctica ontológica «conservación-propagación» propia de lo real. De suerte tal que un derecho en el que primase el instinto de conservación estaría contribuyendo al mantenimiento de la sociedad estatal a la que se aplicaría, mientras que uno cuya prioridad fuera la de propagarse entraría inevitablemente en conflicto con un Estado en el que se estuviese imponiendo la tendencia contraria.

No deja de incidir Kojève, en este sentido, sobre una cuestión ya tocada tangencialmente en esta tesis, a saber: la separación del poder judicial respecto del poder gubernamental y, en particular, del legislativo¹¹²⁵. Nuestro autor no duda en subrayar lo vano que sería aspirar a una división del poder político con el ánimo de crear una justicia a la que no le estuviese afectando el interés por conservar el Estado puesto que «Incluso «separado» el poder judicial es tan político o estatal como el poder legislativo o ejecutivo.»¹¹²⁶ Más en concreto, por más que de los tres poderes fuera el que mejor a ello en teoría estaría prestándose¹¹²⁷, pretender dotar al poder judicial de un soporte independiente sería, a juicio de Kojève, poco menos que algo «ilusorio»¹¹²⁸. Y lo sería porque, derecho y Estado, poseyendo respectivamente razones políticas y jurídicas que les serían propias, la tarea de proceder a destilar un poder judicial puro de algo que en sí mismo no lo sería, estaría presentándose difícil, tanto más, si se tiene presente que la creación de leyes jurídicas sería algo que acostumbraría a estar en manos de los parlamentos nacionales. Pero es que incluso allí donde esa creación no habría sido competencia exclusiva de las cámaras legislativas, como sería el caso de Inglaterra, no podría hablarse aquí tampoco en rigor

¹¹²³ *Ibid*, 122-123, nota 1.

¹¹²⁴ *Ibid*, 184.

¹¹²⁵ Véanse pp. 230, 233-234, 264-265 de esta tesis.

¹¹²⁶ Kojève, *Esquisse*, 184, nota 1.

¹¹²⁷ Kojève, *La Notion*, 154.

¹¹²⁸ Kojève, *Esquisse*, 184, nota 1.

de la existencia de una justicia no política. Lejos del carácter no político de las leyes, lo que un caso como el inglés ejemplificaría sería una división del trabajo legislativo por la que, de un lado, los jueces en sus tribunales se dedicarían a crear, como si de parlamentos judiciales se tratara, las leyes propiamente jurídicas y, de otro, el parlamento nacional estaría haciendo lo propio con los demás tipos de leyes.¹¹²⁹

Quedaría, por último, completar la sub-dialéctica «derecho-Estado o sociedad» con las razones jurídicas que, en justa correspondencia, al Estado le estarían siendo inherentes. Desde el corazón mismo del interés del Estado por el mantenimiento de la sociedad, es decir, desde el corazón mismo de lo político, un Estado podría, en este sentido, querer dar preeminencia a las razones jurídicas sobre las sociales o políticas y «tomar medidas políticamente inútiles, incluso perjudiciales»¹¹³⁰. Una vez más, y en línea con las otras síntesis con las que viene a suturar sus dialécticas, Kojève sostiene que Derecho y Estado estarían contribuyendo a su mantenimiento respectivo siempre que se vean como mutuamente conformes¹¹³¹. De lo contrario, ante lo que inevitablemente se estará, será ante un conflicto –y un conflicto que podrá llegar hasta la mutua destrucción– entre la dimensión jurídica de la razón de Estado y la política de la razón jurídica, lo que no impediría que, una vez resuelto ese conflicto –vale decir, «auto-suprimido»–, Estado y Derecho se apresurasen a remplazar con una nueva, la instancia que, en cada caso- Estado o derecho- hubiese sido suprimida. Con carácter previo al estallido de todo conflicto, se daría, sin embargo, siempre una transacción, una transacción por la que, «el Derecho se desfigura espontáneamente por «razones de Estado» y el Estado se mutila por razones jurídicas»¹¹³²

Si el derecho no consiste para Kojève sino en la aplicación de un ideal de justicia a una interacción social dada, ese derecho en su aspecto acto tendería a acercarse al Estado o Sociedad en cuestión dando prioridad a las razones estatistas que le serían inherentes sobre las estrictamente jurídicas. Sería, ante todo, en su aspecto acto que el derecho estaría demandando una sociedad estatal en la que actualizarse. Se comprende así entonces lo ilusorio que para nuestro autor estaría siendo un poder judicial separado del poder político. Lo que no impediría que, en el aspecto, no de acto, sino de ideal de justicia de ese mismo derecho, estuviese dándose simultáneamente una separación ideal entre derecho y Estado o sociedad, esto es, entre el poder judicial y el poder gubernamental. A esta separación ideal entre los poderes, o lo que es lo mismo, a este aspecto justicia pretendiendo actualizarse, es al que, según Kojève, habría propiamente que atribuir el origen de los conflictos que se producirían en el marco de la sub-dialéctica entre Estado o sociedad y derecho. La unión real de esos mismos poderes sería, por su parte, la responsable de elaborar alguna forma de transacción, transacción que habría que adscribir al aspecto acto, esto es, real, del derecho. Actualizar una separación ideal del poder judicial respecto del legislativo estaría equivaliendo, de hecho, a ojos de Kojève, a la creación de un derecho nuevo. Ante una eventualidad semejante, sería a la unión real de los poderes a la que estaría correspondiéndole tanto cambiar el Estado de suerte que éste se adaptara al nuevo derecho, como modificar este último para que esa adaptación resultara más fácil.¹¹³³

Un breve resumen del encabalgamiento de pares sub-dialécticos cuyo análisis nos ha traído hasta aquí supondría destacar cómo nuestro autor habría puesto en relación el aspecto acto del derecho

¹¹²⁹ *Ibid.*

¹¹³⁰ *Ibid.*, 184.

¹¹³¹ *Ibid.*, 185.

¹¹³² *Ibid.*

¹¹³³ *Ibid.*, 186.

con el Estado o sociedad en los que ese derecho se aplicarían y cómo la eventual conformidad –vale decir, mantenimiento– o el eventual desajuste –vale decir, conflicto– entre el aspecto «en potencia» o «en acto» del derecho respecto del Estado o sociedad en cuestión estarían viéndose influidos, a su vez, por la oscilación dialéctica de carácter ontológico que en lo real estaría produciéndose entre el par «conservación»–«propagación», oscilación ésta última a la que habría que interpretar hegelianamente caso de que la misma estuviese afectando a una realidad humana. Al producto de ese encabalgamiento de sub-dialécticas Kojève lo habría hecho desembocar ulteriormente en un nuevo par sub-dialéctico que oscilaría entre, de un lado, la unión real de los poderes judicial y gubernamental y la separación ideal de dichos poderes y, de otro y correlativamente, entre el conflicto y puesta en riesgo del Estado o sociedad que se derivaría de todo intento por actualizar la separación ideal del poder y las tentativas de transacción que buscarían imbricar ese ideal de justicia de un derecho separado en la unión real del poder político que sería consustancial a la existencia de una sociedad autónoma estatal.

g.- Sociedad autónoma estatal y sociedad civil kojéviana. Derecho penal y derecho civil

Por sociedad autónoma Kojève estaría entendiendo un espacio social susceptible de que en él acontezcan en acto de una manera irresistible y sin injerencias externas las intervenciones jurídicas del poder que estaría controlando dicho espacio. En consonancia con esto, podría decirse que aquello hacia lo cual el derecho en su aspecto acto en cada caso estaría tendiendo, sería hacia la transformación de toda sociedad en una soberana o autónoma en la que poder verse aplicado por un tercero imparcial y desinteresado que diera prueba de ser capaz de suprimir irresistiblemente y de acuerdo con un cierto ideal de justicia la reacción de un miembro de esa sociedad a la acción lícita de otro miembro de sus miembros. La forma política que incidentalmente mejor cuadraría con una tal definición de sociedad autónoma o soberana sería la de Estado, pero esto en sí mismo no sería relevante, lo relevante siéndolo que, encontrada o vuelta autónoma por él una sociedad, ese derecho en acto estaría dando con un ámbito social en el que aplicarse con eficacia, esto es, irresistiblemente, siempre y cuando, eso sí, que en el seno de ese Estado rigiera la necesaria confluencia entre el grupo exclusivo jurídico y el político. Como las más de las veces ese ámbito social de aplicación del derecho en acto estaría correspondiéndose con el de una sociedad estatal, Kojève no duda en concluir, que el derecho en su aspecto acto sería esencialmente «estatalista»¹¹³⁴.

El aspecto acto del derecho estaría constituyéndose así en el aspecto que estaría aproximando, en cierto modo emparentándolos, al derecho y al Estado. Esta aproximación se encontraría, sin embargo, como hemos tenido ocasión de ver más arriba, trabajada por la sub-dialéctica «conservación-propagación» que sería interior a ambas instancias en tanto humanas y reales. En función del grado de equilibrio en que propagación y conservación estuvieran encontrándose en cada una de estas dos instancias, veríamos al par sub-dialéctico «Derecho en acto – Derecho en potencia // Estado-derecho», precipitar en un par sub-dialéctico que le estaría siendo exterior y que se correspondería que el conformado por la oscilación entre «separación ideal del poder político-unión real del poder político // conflicto-transacción». Al encabalgamiento de estos subconjuntos dialécticos los unos en los otros, los veríamos, a su vez, unas veces resolverse en conjunciones harmónicas y otras en conflictos que podían ir hasta la destrucción tanto del Estado como del Derecho. En cualquiera de los casos, pasada la crisis revolucionaria, una unión real de los poderes o transacción entre los mismos vendría a cimentar una nueva sociedad estatal en la que un derecho en potencia comenzaría su proceso de consunción al ir actualizándose gradualmente.

¹¹³⁴ *Ibid*, 187.

Al entramado dialéctico sobre el que levanta su esbozo de una fenomenología del derecho, Kojève no vacila en ligarlo a la noción de progreso, más en concreto, a la noción de progreso jurídico. Para nuestro autor dicho progreso sería el resultado de cada transacción o síntesis histórica y apuntaría a «la universalización progresiva y homogeneización creciente del derecho»¹¹³⁵. Pero lo más revelador de ese progreso quizá no sería lo que por él Kojève estaría entendiendo, cuánto lo que sobre el derecho impulsado por un tal progreso Kojève nos dice. Y es que acerca del derecho movido por las turbinas de su entramado dialéctico nuestro autor va a sostener que tendería a propagarse cada vez más, al tiempo que, también cada vez más, se mantendría en la identidad consigo mismo.¹¹³⁶ Si nuestra lectura es correcta, Kojève nos estaría hablando entonces no solamente de una gradual y eventual conciliación entre propagación y conservación, sino del progreso de un derecho que se propagaría en la dirección de una identidad que se parecería mucho a la del individuo animal «que «negado en tanto conservándose (progenitor)» sería idéntico al individuo animal «que se niega en tanto propagándose para existir conservándose (recién nacido)», o dicho de otro modo, lo que Kojève acerca de ese progreso jurídico estaría indicándonos es que su trayectoria –cuyos hitos vendrían marcados por el par sub-dialéctico «conflicto-transacción // separación ideal del poder político-unión real del poder político»– estaría apuntando a la eclosión de un derecho natural o lo que es lo mismo, a la emergencia de un derecho no dialéctico entendido como especie aristotélica, o quizás mejor, en este caso, meta-aristotélica. Nos topáramos de nuevo en este punto con la disyuntiva ontológica Aristóteles-Hegel, que ya ha aparecido en más de una ocasión a lo largo de esta tesis¹¹³⁷. Y lo que en esa disyuntiva estaría en juego sería, en el fondo, la suerte que la distinción entre lo particular y lo universal estaría conceptualmente llamada a correr. Porque esa distinción entre lo particular y lo universal estaría presentándose, a juicio de Kojève, en dos niveles. De un lado, en un nivel que nuestro autor va a calificar de inferior y que no sería otro que el que Aristóteles habría propuesto y, de otro, en un nivel del que Kojève nos dice que es superior y que atribuirá a Hegel¹¹³⁸. En el nivel aristotélico el individuo animal estaría realizando los fines de la especie al realizar los suyos particulares. Y si bien a ese individuo animal cabría, ciertamente, definirlo como elemento integrante de su especie, no cabría hacerlo como miembro de ésta, ya que, no dándose ninguna diferencia entre lo particular y lo universal, vale decir, entre su existencia empírica y su esencia, sería del todo punto imposible, en el caso del individuo animal, que fuera a producirse un conflicto entre el todo y las partes. En el nivel superior o hegeliano lo particular y lo universal estarían presentándose igualmente fundidos, dando así lugar a la imposibilidad de ulteriores conflictos entre el todo y las partes, pero esa fusión, a diferencia de lo que sucedía en el nivel aristotélico, no se habría presentado inmediatamente. A la identidad entre lo particular y lo universal, o lo que sería lo mismo, a la identidad entre la realidad y el concepto, habría que entenderla en el nivel superior hegeliano como un resultado, esto es, como el fruto del progreso jurídico mencionado más arriba, vale decir, como el producto que, mediado por ese progreso, culminaría en la realización de la universalidad y homogeneidad absolutas del derecho. Y así, sólo al término de una mediación que habría corrido a cargo de la historia del derecho «el ciudadano del Estado universal y homogéneo realiza sus fines particulares actuando con vistas al bien universal del Estado, y realiza este bien actuando en su propio interés».¹¹³⁹

¹¹³⁵ *Ibid.*

¹¹³⁶ *Ibid.*

¹¹³⁷ Véanse pp. 277-278, 284-285 de esta tesis.

¹¹³⁸ Kojève, *Esquisse*, 142, nota 1.

¹¹³⁹ *Ibid.*

De la sub-dialéctica entre derecho consuetudinario en potencia y derecho estatal en acto decíamos más arriba¹¹⁴⁰ que Kojève la comenzaba tomando como punto de partida «una sociedad [...] no organizada en Estado, pero [...] no obstante una sociedad (prácticamente) «autónoma»» que «tenía un derecho, y este derecho era real en acto». Por su parte, como acaba de verse, en el par sub-dialéctico «Estado-derecho // derecho en acto-derecho en potencia», la posible conformidad y mutuo refuerzo entre Estado y derecho es puesta en relación por nuestro autor con la existencia de una sociedad autónoma, es decir, soberana, cuya razón jurídica estaría coincidiendo con la vertiente estatista del fenómeno jurídico. Pues bien, entre, por una parte, la supuesta sociedad no estatal autónoma del comienzo capaz de aplicar un derecho consuetudinario en acto y cuya eventual existencia, Kojève estaría esgrimiendo contra, por citar a uno, el teórico «estatista» del derecho Hans Kelsen para quien no habría más derecho que el derecho del Estado¹¹⁴¹ y, por otra parte, una sociedad autónoma que grosso modo podría ser equiparada con el Estado, nuestro autor va a identificar una serie de sociedades que estarían coexistiendo «con el Estado, ya sea permaneciendo interiores a él, ya sea desbordándolo». ¹¹⁴²Kojève va a englobar asimismo estas sociedades bajo la general denominación de «Sociedad civil» (la *bürgerliche Gesellschaft* de los antiguos autores alemanes).¹¹⁴³ La «*bürgerliche Gesellschaft*» o sociedad civil kojéviana estaría recogiendo todos aquellos aspectos de la naturaleza humana que no serían ni únicamente los del animal homo sapiens ni los del ciudadano propiamente dicho, aspectos cuya función sería, de alguna manera, la de hacer las veces de intermediarios entre el individuo y el Estado. Nuestro autor identificará hasta cuatro sociedades civiles diferentes, a saber: la sociedad familiar, la sociedad económica, la sociedad mundana y la sociedad religiosa. Los Estados modernos se habrían mostrado cada vez menos interesados en reconocer jurídicamente a estas dos últimas con el fin de intervenir en su seno en calidad de árbitros imparciales y desinteresados, razón ésta que nuestro autor aduce para centrar su análisis en las relaciones que las dos primeras de estas sociedades - la económica y la familiar- mantendrían con el Estado y el derecho. Dos serían en este sentido los modos jurídicos que el Estado tendría de intervenir respecto de esos dos tipos de sociedades en calidad de tercero del derecho: las intervenciones de derecho civil y las de derecho penal. Por empezar por estas últimas, lo que definiría a las intervenciones del Estado como tercero de derecho penal sería el hecho de que las susodichas se producirían con el objetivo de anular la reacción de un miembro individual o colectivo de una determinada sociedad civil a una acción legal y legítima de dicha Sociedad Civil tomada en su conjunto.¹¹⁴⁴ La aplicación de una pena por parte del tercero cualquiera del derecho penal no estaría respondiendo, en consecuencia, a una interacción social entre dos miembros colectivos o individuales de la sociedad civil en cuestión, sino, según lo dicho, a la que tendría lugar entre un miembro individual o colectivo de la sociedad y esa sociedad civil en su conjunto o como tal. Crimen de derecho penal sería, pues, por definición, toda lesión en la que un miembro particular individual o colectivo de la sociedad estaría incurriendo respecto de la sociedad civil en conjunto o como tal de la que formaría parte.

Aprovechamos este análisis de la intervención jurídica de tipo penal del tercero del derecho para hacer dos breves incisos que nos parecen pertinentes a efectos de ir delineando las implicaciones que estarían derivándose de la existencia jurídica de esa sociedad civil en su conjunto tal y como Kojève la describe.

¹¹⁴⁰ Véanse pp. 275-282 de esta tesis.

¹¹⁴¹ Kojève, *Esquisse*, 135.

¹¹⁴² *Ibid*, 364.

¹¹⁴³ *Ibid*.

¹¹⁴⁴ *Ibid* 421.

Comenzamos, en primer lugar, por recordar¹¹⁴⁵ que el Estado al redactar el estatuto de sus ciudadanos (Derecho público o constitucional) se veía obligado a recoger en sus cláusulas cuestiones concernientes a aspectos relacionados con las particularidades biológicas de aquellos que no eran propiamente políticas. Pues bien, esos aspectos estarían coincidiendo con los que conformarían la base de los dos tipos de sociedades civiles en las que Kojève va a concentrar su atención, a saber, el aspecto de la reproducción sexual-propagación- que es el que estaría en la base a la sociedad familiar y los aspectos biológicos de la nutrición y el trabajo- conservación- en la base de la sociedad económica. En la medida en que alguien estuviese lesionando esos estatutos propiamente no políticos de la sociedad civil, pero que al Estado no le habría quedado otra que incluir en el estatuto de sus ciudadanos dada la inevitable condición animal de todo ciudadano, ese alguien estará lesionando también y al mismo tiempo el aspecto ciudadano de los miembros de ese Estado. Dicho de otro modo, muy bien podría darse el caso de que a un crimen contra la sociedad civil en su conjunto, ya sea esta la sociedad familiar o la económica, que estaría provocando la intervención del Estado en calidad de tercero de derecho penal, pudiera ser considerado al mismo tiempo como un crimen contra el Estado y que, como consecuencia de este solapamiento de lo particular y lo general en este tipo de infracciones criminales, a la intervención propiamente jurídica de derecho penal y a la política del derecho constitucional no cupiera distinguirlas del todo¹¹⁴⁶. Como quiera que sea, siempre que la intervención del Estado obedezca a una razón unilateralmente constitucional que le obligue a intervenir como parte, dicha intervención lo será política y no jurídica, esta última implicando siempre las tres instancias necesarias para la existencia del derecho, a saber y en el caso del derecho penal que nos ocupa: el miembro individual o colectivo de la sociedad civil, por un lado, la sociedad civil en su conjunto contra la que el primero con su crimen habría atentado, por otro, y, finalmente, el Estado interviniendo en calidad de juez imparcial y desinteresado.¹¹⁴⁷

El segundo inciso que consideramos pertinente hacer aquí es advertir acerca del error en que, a juicio de Kojève, estaría incurriéndose si se opta por definir el derecho penal como una intervención jurídica que también vendría a anular el crimen que la sociedad civil tomada en su conjunto estaría cometiendo contra uno de sus miembros individuales o colectivos. En efecto, que la sociedad civil tomada en su conjunto pudiera cometer un crimen respecto de su miembro particular individual o colectivo sería algo que para Kojève no tendría sentido. Y no lo tendría porque pensar que esa sociedad civil en su conjunto pudiera atentar contra sus miembros particulares no estaría siendo para nuestro autor más que fruto de una incongruencia de naturaleza jurídica. Y es que de una sociedad que estuviera atentando contra sus propios miembros, sólo cabría esperar tarde o temprano su «desagregación»¹¹⁴⁸, lo que no entraría sino en flagrante contradicción con la posibilidad de que dicha sociedad pudiera dotarse de un estatuto jurídicamente válido toda vez que el derecho «es, por definición «eterno», esto es, pudiendo- en principio, mantenerse indefinidamente en la identidad consigo mismo»¹¹⁴⁹.

Pues bien, si ahora volvemos sobre las intervenciones que el Estado en calidad de tercero de derecho penal realizaría con vistas a eliminar los actos de quienes atentarán contra la sociedad civil tomada en su conjunto para compararlas con las que ese mismo Estado estaría llevando a cabo en calidad de tercero de derecho civil, nos daríamos cuenta además de que un rasgo distintivo de las

¹¹⁴⁵ Véanse pp. 240-241 de esta tesis.

¹¹⁴⁶ Kojève, *Esquisse*, 423.

¹¹⁴⁷ *Ibid*, 424.

¹¹⁴⁸ *Ibid*, 423-424, nota 1.

¹¹⁴⁹ *Ibid*.

primeras sería su carácter espontáneo. En efecto, una vez que la sociedad civil, familiar o económica, ha obtenido por parte del Estado el reconocimiento de persona jurídica, las intervenciones de éste que busquen anular la lesión criminal que un miembro individual o colectivo haya podido cometer contra esa sociedad en su conjunto, se pondrán en marcha espontáneamente y, a diferencia de lo que estaría ocurriendo en el derecho civil, no requerirán la solicitud previa de al menos uno de los justiciables involucrados en la interacción criminal. Al carácter espontáneo del derecho penal lo estaría determinando, en realidad, la imposibilidad «de hecho»¹¹⁵⁰ de que la sociedad en su conjunto formule ante el tercero ninguna solicitud en calidad de parte lesionada. Dada esta imposibilidad, el código de derecho penal no vendría a ser para Kojève sino una «convención»¹¹⁵¹ por la que quedarían fijadas todas las solicitudes que, provocadas por los eventuales casos de derecho penal, pudieran llegar a producirse en el seno de la sociedad civil en cuestión. Lo que, por lo tanto, en cada caso estaría provocando una intervención espontánea de tipo penal por parte del Estado no sería ninguna solicitud proveniente de ningún agente, sino una infracción del código penal elaborado por ese Estado. El código penal sería, según esto, el encargado de fijar los derechos subjetivos que concernirían a la sociedad no política, familiar o económica, tomadas éstas en su conjunto¹¹⁵². Toda acción contraria a ese código tendría que ser considerada como un crimen y la intervención jurídica del Estado se encaminaría, en consecuencia, a anular o suprimir ese crimen en función de un ideal de justicia determinado. Ahora bien, para comprender cabalmente lo que Kojève estaría entendiendo por intervención de tipo penal del tercero de derecho se hace necesario que volvamos sobre algo a lo que ya hemos hecho alusión anteriormente¹¹⁵³, a saber, a que la acción en general, y la acción tanto jurídica como criminal no serían una excepción, se presentaría formada por tres elementos, a saber: la intención o propósito que se perseguiría al hacer algo, la voluntad o decisión de hacer ese algo y el acto, encargado de llevar a cabo esa voluntad. Si la acción, por lo que sea, no llega a convertirse en acto, la misma se quedaría, ya como intención o como voluntad, en su fase de potencia¹¹⁵⁴, esto último no impidiendo que la voluntad esté representando respecto de la intención un paso adelante en el proceso de actualización de la acción. Según lo dicho, una intervención del Estado que busque suprimir o anular una reacción ilícita podría estar obedeciendo a la aplicación bien de un derecho civil o de un derecho penal. En el caso de este último las penas previstas por su código se dirigirían a suprimir los componentes intención o voluntad de la reacción ilícita o crimen¹¹⁵⁵, mientras que los daños y perjuicios del derecho civil se concentrarían en suprimir el componente acto de las acciones contrarias a derecho. Suprimir una acción en su componente acto estaría equivaliendo para Kojève a restituir el statu quo ante antes de que esa acción se produjera, vale decir, ejecutar dicha acción en sentido inverso («répétition à rebours»¹¹⁵⁶) de forma tal que todo aconteciera como si esa acción jamás hubiera ocurrido. La pena del derecho penal, por el contrario, solamente se interesaría en el castigo del criminal. Desde un punto de vista jurídico, ambos derechos por igual, civil y penal, no pretenderían sino aplicar la idea de justicia que regiría en una determinada sociedad y que una acción ilícita habría contravenido. En lo que derecho civil y penal diferirían no sería, por lo tanto, en su aspecto jurídico, sino en su aspecto

¹¹⁵⁰ *Ibid*, 421.

¹¹⁵¹ *Ibid*.

¹¹⁵² *Ibid*, 426.

¹¹⁵³ Véanse pp. 263-265 de esta tesis.

¹¹⁵⁴ Kojève, *Esquisse*, 427.

¹¹⁵⁵ *Ibid*.

¹¹⁵⁶ *Ibid*, 430.

ontológico, esto es, en que mientras el objetivo del derecho civil consistiría, como se ha visto, en anular la acción delictiva en su aspecto acto¹¹⁵⁷, el objetivo que se propondría la anulación de la pena sería la supresión de la acción criminal en su aspecto potencia, acto y potencia siendo instancias ontológicas diferentes¹¹⁵⁸. De los dos componentes del aspecto potencia de la acción- voluntad e intención- la pena, por su parte, estaría apuntando de entrada al primero, esto es, a la voluntad. Y así, por ejemplo, en el caso de que alguien haya sustraído la propiedad de otro por descuido, el derecho penal no contemplaría que aquí estuviera dándose un crimen de robo al no haber existido la voluntad de robar. Y, al contrario, para el derecho penal podría darse crimen de robo aun no habiéndose producido el acto de la sustracción, a la pena de ese derecho bastándole para que haya un crimen de robo susceptible de ser castigado, con que la acción de robar exista en su aspecto voluntad, es decir, con que la acción de robar se haya quedado en grado de tentativa.¹¹⁵⁹ Y es que al afectar a la acción en su aspecto voluntad, la pena no sólo estaría castigando al criminal, sino que estaría al mismo tiempo impidiendo que a la acción le sea dado alcanzar su aspecto acto. ¿Cómo? Pues, por ejemplo, enviando a prisión al sujeto que habría tenido en mente la realización del robo en cuestión. El hecho de encerrar al criminal estaría volviendo imposible que el criminal en grado de tentativa lleve a cabo el acto del robo al encontrarse éste entre rejas, suprimiéndose así al mismo tiempo su voluntad de robar. Y es que para Kojève volviendo imposible el acto de robar, estaría volviéndose al mismo tiempo imposible que se diera la voluntad de robar, toda vez que esa voluntad no sería sino la potencia de un acto vuelto imposible. Pero nuestro autor da un paso más allá en esta dirección sosteniendo que la pena estaría apuntando por añadidura a la anulación de la voluntad general de robar. Y el objetivo de la anulación de la acción criminal a cargo de la pena estaría siendo esa voluntad en tanto general justamente porque dicha voluntad estaría presentándose separada del aspecto acto de la acción, es decir, del aquí y ahora específico de ésta¹¹⁶⁰. La pena del derecho penal estaría dando prueba así de poseer un aspecto conceptual del que los daños y perjuicios del derecho civil carecerían por completo. Y así, encerrando al ladrón en prisión o eliminando de cualquier otra manera (pena de muerte, amputación de un brazo...) la posibilidad de que llegara a darse el acto de robar, el derecho penal no estaría pensando tanto en anular la voluntad de cometer un robo en particular, cuanto en anular en el ladrón «la voluntad de robar en general»¹¹⁶¹.

Como se ve, la diferencia entre derecho penal y derecho civil va a ser puesta en relación por Kojève, con la diferencia de alcance de uno y otro derecho respecto de la acción ilícita. Objetivo compartido tanto por la pena del primero como por los daños y perjuicios del segundo, sería la eliminación irresistible de la acción jurídicamente lesiva. Pero, como igualmente se ha visto, mientras el derecho penal estaría buscando eliminar el aspecto voluntad o intención de aquella, el derecho civil se contentaría con anular el aspecto acto de dicha acción. Pues bien, tanto a la diferencia de alcance entre los dos derechos que acabamos de consignar, como al carácter irresistible de la anulación de la acción ilícita que a esos derechos competería, puede hacerseles objeto de un análisis en el marco del desglose kojéviano de la acción jurídica en intención, voluntad y acto. Con el ánimo de esclarecer la cuestión de la irresistibilidad de la intervención del tercero de derecho respecto de los tres elementos constitutivos de la acción, procederemos en las páginas que siguen a abordar dicho análisis.

¹¹⁵⁷ *Ibid.*

¹¹⁵⁸ *Ibid.*, 428.

¹¹⁵⁹ *Ibid.*, 430.

¹¹⁶⁰ *Ibid.*, 431.

¹¹⁶¹ *Ibid.*

h.- Desglose de la acción jurídica I

En lo que concierne a los efectos irresistibles de la intervención del tercero de derecho Kojève señala de entrada algo que nos es familiar, si bien aplicado a otros contextos. En efecto, la caracterización que nuestro autor hace del fenómeno jurídico como lo que habilitaría a que los sujetos o titulares del un derecho puedan realizar lo que proyectan o desean sin esfuerzo y sin verse obligados a vencer una resistencia ilícita¹¹⁶², no puede por menos que recordarnos a dos momentos en los análisis filosófico-políticos de Kojève en los que la resistencia a vencer también era un factor que brillaba por su ausencia. Nos referimos, por un lado, al contexto teórico que se refería a la noción de ideal o proyecto, exento como ese ideal o proyecto habría estado de tener que probar su realidad contra resistencia alguna y en esa medida, nunca rebasando su condición irreal ni, en consecuencia, pudiendo realizarse de una manera que cupiera calificar de histórica o humana¹¹⁶³ y, por otro, al impávido detentador de autoridad, cuyo hacer no haciendo que otros hicieran lo que espontáneamente no hubieran querido nunca hacer, nos lo mostraba como una figura cuyo reconocimiento por parte de los sujetos a ella resultaba incompatible con que se le opusiera el más mínimo atisbo de resistencia¹¹⁶⁴. Pues bien, de manera parecida a cómo ocurría en estos casos, la ausencia de resistencia sería lo que a ojos de Kojève definiría la intervención del tercero de derecho y lo haría en un doble sentido. De un lado, esa intervención sería irresistible en sí misma puesto que el tercero del derecho estaría suprimiendo literalmente del trayecto de la acción del sujeto titular de un derecho cualquier resistencia que en la forma de una reacción ilícita otro agente pudiera interponerle; de otro, la irresistibilidad de la intervención del tercero no parecería pensada sino para hacer, a su vez, surgir otra irresistibilidad, a saber: la de la acción a la que ese sujeto estaría teniendo derecho, acción que, gracias a éste, podría ser llevada a cabo sin esfuerzo. La tesis de nuestro autor respecto a esa irresistibilidad estaría pasando, en cualquier caso, por considerar que la supresión de la reacción ilícita a una acción lícita sería consustancial al fenómeno del derecho, que sería tanto como decir, que no estaría dándose fenómeno del derecho allí donde éste no fuera capaz de obrar la supresión irresistible de toda reacción que se presentara como una resistencia que se opondría al ejercicio del derecho de alguien a una determinada acción. Pues bien, esa supresión o anulación irresistible es lo que Kojève va a entender por sanción jurídica. Y esa sanción jurídica será, por todo lo acabado de decir, irresistible o no será. Esta misma irresistibilidad cabría además asociarla al ya tratado desapego del mundo definitorio del tercero imparcial y desinteresado del derecho y a que se le hubiera solido atribuir un carácter divino en las más diferentes culturas, ese tercero «actúa sobre A y B sin que estos puedan reaccionar sobre él»¹¹⁶⁵. Y nuestro autor vuelve a incidir a este respecto en algo de lo que también hemos hablado ya, a saber, en que detrás de esa sanción jurídica que anularía, eliminaría o suprimiría irresistiblemente una reacción ilícita no estaría encontrándose, en realidad, ningún dios, sino «el Estado o la Sociedad como tal»¹¹⁶⁶. Kojève se dispone aquí a abordar de nuevo la cualidad «cualquiera» del tercero del derecho, si bien en un contexto diferente al que lo hacía cuando ponía en relación dicha cualidad con el desinterés o desapego que ese tercero estaría experimentando respecto de las repercusiones de sus acciones en el mundo. Este nuevo enfoque a propósito de la cualidad cualquiera del tercero jurídico se lo va a proporcionar a nuestro autor la irresistibilidad que estaría definiendo la intervención jurídica. Y es que, si la irresistibilidad de la intervención del tercero del derecho estaría derivándose del

¹¹⁶² *Ibid*, 23, 100.

¹¹⁶³ Véanse pp. 153-155 de esta tesis.

¹¹⁶⁴ Véanse pp. 220-221 de esta tesis.

¹¹⁶⁵ Kojève, *Esquisse*, 101.

¹¹⁶⁶ *Ibid*.

hecho de que detrás de dicha intervención estaría toda la sociedad, ello no estaría sino queriendo decir que cualquier miembro de la misma y «en último término, todos»¹¹⁶⁷ - subrayamos este «todos»- intervendría de igual manera en que lo estaría haciendo ese tercero. Establecido en estos términos el carácter irresistible de la anulación de la acción ilícita a cargo de la intervención del tercero cualquiera de derecho, Kojève pondrá de relieve que la reacción ilícita que dicha intervención buscaría suprimir estaría asimismo poseyendo, en la medida en que toda reacción sería ella misma también una acción, los tres componentes de los que más arriba hablábamos, a saber: intención, voluntad y acto. En función de cuál de estos componentes de la reacción ilícita fuera el que la intervención irresistible del tercero estuviese persiguiendo anular, esa anulación estaría adoptando una u otra forma. Y así, en el caso de que lo que con su intervención el tercero de derecho persiguiera anular, fuera la voluntad de quien estuviese reaccionando ilícitamente, la anulación irresistible a cargo de ese tercero consistiría en disuadir de hacerlo a quien así estuviese reaccionando, dándose por enterado éste al abstenerse de llevar a efecto o en palabras del propio Kojève, al «ahogar la reacción de B en el huevo»¹¹⁶⁸ su voluntad de que, de llevar a cabo su reacción, se producirá la intervención anuladora e irresistible del tercero. En el caso, por su parte, de que el objeto de la anulación a cargo del tercero fuera el acto de la reacción ilícita, el tercero, interponiéndose entre el titular del derecho a la acción y el agente infractor, procedería a anular irresistiblemente el componente acto de la acción de este último, de modo tal que el primero no llegase a experimentar su efecto. Tanto en el primer caso como en este segundo, y gracias a la irresistibilidad de la intervención jurídica, el sujeto de derecho habría podido llevar a cabo su acción sin esfuerzo y sin haber tenido que vencer ninguna resistencia.¹¹⁶⁹ La situación cambiaría sustancialmente, por el contrario, en aquellos casos en los que el componente acto de la reacción ilícita hubiese sido llevado efectivamente a término por el agente infractor. No existiría sanción y, por lo tanto, no existiría derecho, vale decir, no estaría dándose supresión de la resistencia que el sujeto de derecho en este caso no estaría pudiendo vencer, a menos que al tercero del derecho le sea dado eventualmente recurrir a algún expediente a través del cual poder eliminar irresistiblemente el acto ilícito-delito o crimen- cometido. Pues bien, no es ya que ese tercero disponga de un tal expediente, es que ese expediente podría adoptar hasta tres modalidades distintas, las tres dirigidas, por cierto, a la anulación irresistible del componente intención de la acción. Y así, no habiendo podido el tercero del derecho eliminar esta vez ni el acto ni la voluntad implicada en éste, a ese tercero le quedaría aun la opción de eliminar la intención que el infractor habría perseguido al reaccionar ilícitamente a la acción del titular de un derecho. Y el tercero del derecho ejercerá esa opción a través de su intervención haciendo que ni el acto ejecutado ni la voluntad llevada a cabo por el criminal o delincuente cumplan la intención, motivo o propósito para los que el infractor habría concebido inicialmente su acción¹¹⁷⁰. El tercero del derecho en consecuencia podrá: bien, en primer lugar, anular irresistiblemente la reacción ilícita haciendo que el infractor realice un acto exactamente igual pero que replique en sentido inverso el acto ilegal por él cometido, vale decir, si ese infractor ha robado algo será obligado a devolver lo robado en su prístino estado original. Es lo que Kojève llama restitución¹¹⁷¹; bien, en segundo lugar, anular la reacción ilícita del agente infractor haciendo que esa restitución sea simbólica en aquellos casos en los que no pudiera procederse a la devolución de lo robado en el mismo estado en que inicialmente se encontraba. Serían los casos en los que el tercero

¹¹⁶⁷ *Ibid.*

¹¹⁶⁸ *Ibid.*

¹¹⁶⁹ *Ibid.*, 101-102.

¹¹⁷⁰ *Ibid.*, 102.

¹¹⁷¹ *Ibid.*, 103.

del derecho obligaría al infractor a devolver algo que pudiera considerarse como equivalente a la infracción cometida, dinero, por lo general; bien, en tercer lugar, el tercero del derecho podría anular irresistiblemente la reacción ilícita infligiendo al infractor un castigo, o lo que es lo mismo, haciéndole sufrir una pena. Las tres modalidades, hace notar Kojève, podrían ser combinadas a su criterio por el tercero, sin que el empleo de una tuviera que excluir la del resto. Siguiendo a Durkheim nuestro autor va a llamar a la primera y segunda de estas modalidades de anulación de la intención, justicia restitutiva¹¹⁷² equiparando la misma con el derecho civil. A la tercera modalidad, siguiendo también a Durkheim, va a llamarla Kojève justicia retributiva¹¹⁷³ y a identificarla con el derecho penal. Más allá de esta catalogación kojéviana de la intervención irresistible del tercero de derecho en función del componente de la reacción del infractor sobre el que dicha intervención recaería, lo que aquí nos interesa poner de relieve es que las tres modalidades de anulación descritas, así como las dos justicias –restitutiva y retributiva– y los dos derechos –civil y penal– con los que las primeras son hechas corresponder por Kojève, estarían anulando irresistiblemente una reacción ilícita que el infractor ya habría cometido, esto es, vuelta ya acto por éste y que esa anulación estaría comportando la supresión del componente intención de dicha reacción.

Pero igual que de la reacción ilícita del infractor, los tres elementos constitutivos de la acción en general -intención, voluntad y acto- estaría formando la intervención irresistible del tercero del derecho. Y así, esa intervención irresistible estaría implicando, por su parte, bien un acto, bien una voluntad, bien una intención, o bien una combinación de dos o de esos tres componentes a la vez. El aspecto acto de la intervención irresistible a cargo del tercero estaría produciéndose siempre que ni la existencia de la ley ni la sentencia de un juez se hubiesen demostrado capaces de disuadir la voluntad que alguien hubiese podido tener de reaccionar ilícitamente contra la acción a la que otro habría tenido derecho.¹¹⁷⁴ Se corresponderían con estas anulaciones aquellas en las que el tercero estaría interviniendo irresistiblemente como policía¹¹⁷⁵. En el caso, por su parte, de que la renuncia del infractor a su reacción ilícita la hubiese provocado el hecho de que aquel hubiese sabido de la existencia de una sentencia dictada por un juez que desencadenaría la intervención de la policía tan pronto el infractor se dispusiese a llevar a cabo sus propósitos, estaría siendo al componente voluntad de la anulación irresistible del tercero al que habría que atribuir el mérito de dicha renuncia, o lo que es lo mismo, la consecución efectiva de la eliminación de la reacción infractora sin que ésta llegue a alcanzar su elemento acto. En efecto, actuando en su calidad de juez, la intervención irresistible a cargo del tercero de derecho estaría teniendo lugar en el aspecto voluntad de éste y esto básicamente por dos razones. Primero, porque ninguna ley, por más que sabedor de su existencia, habría conseguido disuadir al infractor de reaccionar ilícitamente a la acción a la que otro tenía derecho. Y segundo, porque la intervención en su aspecto acto a cargo del tercero no habría llegado a tener lugar, al haber sido la existencia de la sentencia y no un acto policial la que habría hecho posible la anulación de la reacción ilícita, sin contar, por lo demás, con que la misma sentencia del juez estaría constituyendo por sí sola una voluntad de actuar sin que haga falta referirla al acto policial que podría desprenderse de ella. La sentencia del juez sería, en este sentido –y, no es descartable, que en el sentido en que para Kojève también lo serían la idea política y el programa constructivo y definido y, por extensión, quizá también, la misma tentativa de una fenomenología del derecho que estamos analizando– la voluntad de actuar «que vuelve operativa la ley, que la realiza aplicándola a un

¹¹⁷² *Ibid*, 105.

¹¹⁷³ *Ibid*.

¹¹⁷⁴ *Ibid*, 106.

¹¹⁷⁵ *Ibid*.

caso concreto, que la hace pasar de la potencia al acto. La sentencia juega, por lo tanto, respecto a la ley el papel que juega la voluntad de actuar respecto al motivo que impulsa a la acción, es decir, respecto a la intención o al propósito.» Por último, la anulación irresistible de la reacción ilícita a cargo del tercero de derecho estaría implicando la intervención de éste en su aspecto intención, siempre que la mera existencia de la ley –y no necesariamente por temor a la voluntad de ningún juez ni tampoco al acto de ningún cuerpo de policía sino por respeto hacia la ley misma¹¹⁷⁶– estuviese siendo suficiente para disuadir al potencial infractor de reaccionar contra una acción a la que otro tendría derecho. La creación de la ley no sería en este sentido para Kojève sino la expresión de la intención del legislador jurídico, esto es, la acción irresistible del tercero de derecho en su aspecto intención, la ley jurídica siendo «una intención, una finalidad que uno se da y que puede ser alcanzada a través de una voluntad de actuar y un acto apropiado»¹¹⁷⁷.

Una vez referidos los tres componentes de la acción- intención, voluntad y acto- respectivamente a las tres instancias –legislador, juez y policía– que estarían constituyendo al tercero del derecho en la irresistibilidad de su intervención, Kojève añade que el aspecto acto de la intervención que el acto policial representaría, estaría implicando a las otras dos instancias, y que así como el componente intención podría existir sin los elementos acto y voluntad y este último elemento hacerlo, a su vez, sin verse acompañado del elemento acto, no estaría ocurriendo lo mismo con el acto policial, capaz este únicamente de producirse, esto es, de «existir»¹¹⁷⁸ en la medida en que detrás de él se encuentran ya los otros dos componentes de la acción.

i.- Desglose de la acción jurídica II: intención, voluntad y acto. Actos actuales y actos generales. El código penal como idea directriz de la sociedad civil en su conjunto

Tras este breve recorrido por las conexiones entre tipos de derecho –penal y civil-, irresistibilidad de la intervención jurídica del tercero cualquiera de derecho y desglose constitutivo de la acción en general y de la acción jurídica en particular, regresamos al análisis del derecho penal que, recordémoslo, era para Kojève el derecho que se ocupaba de las intervenciones jurídicas del Estado en relación a las lesiones cometidas por un miembro de una sociedad civil, familiar o económica –que no es el Estado, pero que disfrutaría del reconocimiento jurídicamente de éste– contra dicha sociedad en su conjunto. Si de la pena del derecho penal más arriba decíamos¹¹⁷⁹ que era la encargaba ante todo de anular la voluntad de quien habría incurrido en una reacción ilícita contra la sociedad en su conjunto, podríamos ahora preguntarnos ¿Qué pasa entonces para Kojève con la anulación de la intención, con una anulación de la intención de la que acabamos de ver que podía revestir hasta tres modalidades? Dejando de lado las modalidades restitutivas por ser de exclusiva incumbencia del derecho civil, y refiriéndose exclusivamente a la justicia retributiva, esto es, a la tercera modalidad penal de la anulación de la intención, Kojève sostendrá que a la pena tampoco estaría escapándosele la intención y que también ésta sería susceptible de ser alcanzada y anulada irresistiblemente por aquella en el derecho moderno¹¹⁸⁰. Una clara ilustración de esto vendría dada para nuestro autor por la figura jurídica de las circunstancias agravantes y atenuantes. Lo que en ambas la pena estaría buscando anular sería la acción en su aspecto intención. Y así, por ejemplo, la

¹¹⁷⁶ *Ibid*, 107.

¹¹⁷⁷ *Ibid*.

¹¹⁷⁸ *Ibid*, 109.

¹¹⁷⁹ Véanse pp. 291-292 de esta tesis.

¹¹⁸⁰ Kojève, *Esquisse*, 432.

acción de robar unas píldoras a una persona que estaría pensando emplearlas para suicidarse o para envenenar a alguien, admitiría, a ojos de Kojève, la siguiente descripción jurídica: el derecho civil sería el encargado de anular irresistiblemente la referida acción en su aspecto acto haciendo que las píldoras le sean restituidas a su dueño original, mientras que el derecho penal habría fracasado en su anulación irresistible de la voluntad de robar las pastillas puesto que el acto de la sustracción o el robo habría conseguido actualizar manifiestamente dicha voluntad. Al mismo tiempo, al alcance de dicho derecho penal quedaría proceder a la anulación de la acción en el componente «intención» de ésta, rebajando la pena, por ejemplo, en razón a las «circunstancias atenuantes». Con las «circunstancias agravantes» estaría ocurriendo otro tanto sólo que, al revés, es decir, el componente «intención» de la infracción ilícita se vería anulado irresistiblemente por el tercero del derecho gracias a un aumento de la pena, si bien Kojève no deja de reconocer que no todos los aumentos de pena estarían correspondiéndose con la anulación de la intención. Y es que casos de aumentos de pena podrían serlo también, aunque sin pretender a la anulación irresistible de la intención, aquellos en los que el derecho penal se vería forzado a redoblar sus esfuerzos para suprimir la voluntad criminal general de un criminal. Se refiere nuestro autor aquí a los casos de los criminales reincidentes.¹¹⁸¹ Igualmente, y como para dar cuenta del terreno tan resbaladizo en que nos encontraríamos si de lo que se trata es de asignar correctamente la anulación de una acción criminal a uno de sus tres componentes, Kojève no deja de recordarnos la existencia de asesinatos involuntarios a los que el moderno derecho penal infligiría penas, si bien penas que estarían demostrando ser incomparablemente más leves de haber pretendido las mismas ceñirse a la anulación irresistible del aspecto puramente actual del asesinato. Lo cierto es que a la levedad de esas penas habría que interpretarla como un castigo penal que estaría buscando anular, no intención alguna y menos aún un acto, sino una voluntad, más específicamente, el vicio de ésta que estaría representando por la negligencia o la imprudencia.¹¹⁸²

Y sin salirnos de este territorio no poco esquivo, Kojève viene asimismo a sostener que cuando, como en el caso de más arriba del robo de las píldoras, nos encontramos ante un caso de voluntad actualizada por el acto, ante lo que en realidad nos encontraríamos, sería ante una voluntad que, agotada por el elemento acto de la acción como estaría, no sería en realidad ya jurídicamente anulable¹¹⁸³. La justicia penal habría dado prueba en este caso de ser irrealizable si no fuera porque a la pena le quedaría, como si dijéramos, una carta en la manga, esto es: la opción de anular la intención. Sólo que, también la anulabilidad de la intención presentaría sus límites. Kojève se refiere aquí a los crímenes desinteresados poniendo como ejemplo de estos los cometidos por un sádico enfermo e irresponsable o, en el polo opuesto, el caso de alguien que comete un asesinato para ahorrarle a la víctima sufrimientos inútiles. En el caso del sádico irresponsable, el derecho penal no tendría forma de anular la intención representada por el placer que al sujeto le habría procurado su crimen, todo lo más que ese derecho podría hacer respecto a ese sujeto sería castigarlo para anular su «voluntad de matar general».¹¹⁸⁴ Y algo parecido estaría ocurriendo con el crimen del samaritano, que en dicho crimen la intención del criminal estaría agotándose en el contento que quien lo comete estaría experimentando.¹¹⁸⁵ Y es que la anulación irresistible de la intención a cargo de la pena estaría siendo referida por Kojève a la eliminación de un beneficio,

¹¹⁸¹ *Ibid*, 433, nota 1.

¹¹⁸² *Ibid*, 433, nota 2.

¹¹⁸³ *Ibid*, 433.

¹¹⁸⁴ *Ibid*, 434.

¹¹⁸⁵ *Ibid*.

de un placer o de la consecución de un interés que el crimen hubiese podido objetivamente reportar a quien lo hubiese cometido. Los dos ejemplos citados de crímenes desinteresados, sin embargo, serían casos en los que la objetividad de ese beneficio, de ese interés o de ese placer brillaría por su ausencia, al derecho penal presentándosele entonces un problema a la hora de imponer una pena justa, toda vez que la ausencia de una referencia objetiva de la intención estaría volviendo a ésta no-anulable. Dificultades del mismo orden a la hora de anular jurídicamente una intención estarían aflorando siempre que al castigo implicado por la pena no le sea dado causar ningún sufrimiento al culpable que supuestamente estaría llamado a sufrirla. Y es que tanto allí donde no estaría dándose un placer objetivable, como allí donde la pena impuesta, por dura que pueda ser, se demostrase incapaz de generar sufrimiento en quien la tendría que cumplir, el derecho se las estaría habiendo con seres —ya sean locos o irresponsables o que estarían actuando sin motivo reconocible— cuya humanidad cabría poner en entredicho y en relación a los cuales no tendría mucho sentido hablar de derecho, igual que «nadie tiene derecho, por ejemplo, a que no le golpee un rayo ni derecho a que no le moje la lluvia».¹¹⁸⁶

Si más arriba¹¹⁸⁷ veíamos cómo el elemento acto de la acción lo presentaba Kojève estrechamente ligado a la existencia de la sociedad autónoma en la que aquella se actualizaba llegando a hablar nuestro autor del derecho en su aspecto estatalista, vemos ahora que en el ámbito del derecho penal y de la sociedad civil no política- familiar o económica, en su conjunto- las cosas estarían sucediendo de otra manera. Y es que la «bürgerliche Gesellschaft» o sociedad civil del derecho penal en tanto sociedad no autónoma no estaría existiendo más que en su aspecto potencia, vale decir, en su aspecto voluntad e intención, la actualización de estos dos aspectos no corriendo a cuenta de tal sociedad sino a cuenta del tercero que es el Estado. La lógica jurídica que estaría detrás de esto sería para Kojève la siguiente: si la sociedad civil, familiar o económica, fuera ella misma la encargada de actualizar su aspecto potencia, esa sociedad civil pasaría a ser autónoma, vale decir, a convertirse en Estado, los fenómenos objeto de su intervención dejando entonces de ser jurídicos al estar interviniendo esa sociedad como parte. Para que el derecho y su tercero imparcial y desinteresado sigan existiendo se haría necesario, por lo tanto, que la sociedad civil en su conjunto- familiar o económica- consustancial al derecho penal, deje el elemento acto de la acción en manos del Estado. Puede, en consecuencia, decirse entonces que respecto de la acción estarían existiendo para Kojève dos ámbitos jurídicos claramente diferenciados: de un lado, el de la lesión efectivamente actual cometida contra el derecho subjetivo de alguien y, por otro, el de la lesión virtual de la voluntad e intención de la sociedad civil- familiar o económica- en su conjunto. La actualidad de la acción del primer ámbito iría acompañada de la conciencia de la lesión por parte del sujeto de derecho contra el cual otro agente habría reaccionado ilícitamente.¹¹⁸⁸ En razón a dicha conciencia, el sujeto lesionado provocaría al Estado solicitando que éste interviniese en calidad de tercero. La virtualidad de la lesión en el ámbito de la voluntad e intención provendría, en cambio, del hecho de que la sociedad civil en su conjunto no podría ser lesionada en su aspecto acto sencillamente porque estaría careciendo de él, lo que volvería imposible que se diese una conciencia de la lesión y, por lo mismo, que esa conciencia se tradujese en una provocación al Estado solicitando la intervención de éste. Por consiguiente, a las intervenciones a cargo del Estado en el ámbito de las lesiones virtuales de derecho penal y de las anulaciones de los elementos en potencia- intención y voluntad- de la acción les estaría caracterizando la espontaneidad y la ausencia de provocación por parte de los agentes

¹¹⁸⁶ *Ibid*, 104-105.

¹¹⁸⁷ Véase p. 289 de esta tesis.

¹¹⁸⁸ Kojève, *Esquisse*, 435.

involucrados que comentábamos anteriormente¹¹⁸⁹. En virtud de este carácter espontáneo, quedaría en manos del Estado como tercero poder anular incluso actos jurídicamente legales, es decir, actos que, por más que no estuviesen lesionando en acto la igualdad o equivalencia de una situación jurídica, sí que lo estarían haciendo en potencia en lo que esa situación jurídica tendría de voluntad e intención.¹¹⁹⁰ «El tercero considerado como infalible no puede por lo tanto relacionarse «espontáneamente» más que a una voluntad o a una intención o a las dos a la vez»¹¹⁹¹, nos dice en este sentido el propio Kojève. Los crímenes que el derecho penal perseguiría anular irresistiblemente estarían suponiendo, pues, una lesión inactual de un sujeto de derecho que sólo existiría en potencia, no siendo este sujeto otro que la sociedad civil –familiar o económica– en su conjunto. Esta sociedad civil en su conjunto, por su parte, existiendo sólo en potencia como existiría, esto es, como agente virtual en una interacción, sólo podría relacionarse en una interacción con otro agente que fuera igualmente virtual, o lo que es lo mismo, sólo podría relacionarse con el aspecto voluntad o intención de la acción de uno de sus miembros, ya sea este individual o colectivo.¹¹⁹²

Entroncamos en este punto con los análisis llevados a cabo en el segundo capítulo de esta tesis y que versaban sobre la cuestión de la existencia del miembro cualquiera de un colectivo¹¹⁹³. Recordamos que miembro individual cualquiera de un colectivo era para Kojève todo aquel que habiendo hecho abstracción de los elementos particulares que diferenciaban su participación en el colectivo de las de los demás, llevaba a cabo su acción partiendo de lo que esa participación tenía en común con las del resto, de suerte que dicha acción podría haber sido llevada a cabo de igual forma por cualquier otro miembro del colectivo. Sostenía asimismo Kojève que los actos individuales de ese miembro podían ostentar, en razón a su cualidad de cualquiera, la representación del acto del colectivo como tal, colectivo que estaría encontrando así en el acto de su miembro cualquiera una vía para su actualización. A la existencia en acto de cualquier entidad, por su parte, Kojève va hacerla depender de que ese su elemento acto se presente en interacción con el elemento existiendo igualmente en acto de otra entidad, pudiendo en esa su interacción llegar una y otra entidad hasta su mutua aniquilación.¹¹⁹⁴ Si cupiera aplicar estos criterios a la sociedad civil –económica o familiar– en su conjunto entendida ésta como colectivo, podríamos quizá preguntarnos si a esa sociedad que existiría sólo en potencia no estaría habilitándosele así una eventual vía de acceso a la existencia en acto y, en consecuencia, si no estaría así haciéndose posible que dicha sociedad pudiera encontrar en el acto de su miembro cualquiera una representación actual de sí misma. Antes que, a ninguna respuesta firme, sin embargo, a lo que primero nos remite esta hipotética pregunta que aquí formulamos es a la distinción kojéviana entre acciones actuales y acciones en potencia.¹¹⁹⁵ Las primeras serían todas aquellas que estarían refiriéndose al aquí y ahora de la particularidad de un individuo, esto es, los actos que se encargarían de inscribir la potencia en el mundo. Los segundos serían los actos que se encargarían justamente de lo contrario, esto es, de separar la potencia y el mundo, o lo que es lo mismo, los actos de los que Kojève previamente nos ha dicho que estarían llevando a efecto la separación de la esencia de las cosas de su existencia empírica aquí y ahora¹¹⁹⁶, a saber: los actos de hablar

¹¹⁸⁹ Véanse pp. 292-293 de esta tesis.

¹¹⁹⁰ Kojève, *Esquisse*, 435.

¹¹⁹¹ *Ibid*, 436.

¹¹⁹² *Ibid*, 436, nota 1.

¹¹⁹³ Véanse pp. 100-101 de esta tesis.

¹¹⁹⁴ Kojève, *Esquisse*, 437, nota 1.

¹¹⁹⁵ *Ibid*, 437, nota 2.

¹¹⁹⁶ Véanse pp. 89-90, 94 de esta tesis.

o pensar, por los que esa esencia pasaba a encarnarse, intermediación de la acción humana mediante, en el soporte empírico que le estaría ofreciendo el nuevo aquí y ahora de las palabras o el lenguaje. De un lado, pues, acciones actuales relativas al individuo y ligados al aquí y ahora real del mundo espacio-temporal y, de otro, acciones generales en potencia, relativas al «universo del discurso en el que el espacio es representado por la pluralidad de las palabras y los idiomas –y el tiempo– por la unidad de su sentido»¹¹⁹⁷. Ambas acciones, en cualquier caso, existiendo realmente la una junto a la otra: la una en el individuo en tanto sujeto agente «que actualiza la potencia»¹¹⁹⁸, la otro en ese mismo individuo en tanto sujeto que habla y piensa.

Si ahora volvemos a la hipotética pregunta que arriba nos hacíamos, podríamos optar quizá por dos cosas. En primer lugar, por poner al miembro individual cualquiera en relación con la sociedad civil en su conjunto a la que con sus actos ese miembro estaría representando. En segundo lugar, por identificar a ese miembro cualquiera con el sujeto que habla y piensa al que acabamos de referirnos. Y así, tendríamos que el proceso mismo por el cual el miembro individual cualquiera estaría extrayendo la representatividad de sus actos, a saber, procediendo a hacer abstracción de los *hic et nunc* particulares que separarían a los miembros de su sociedad o colectivo en favor de un elemento general o cualquiera que los uniría, podría ser llevado a cabo por el miembro cualquiera de otra sociedad respecto de los miembros cualquiera de dos sociedades a las que la primera en un momento dado pudiera estar englobando. Y por su parte, de encontrarse esta sociedad civil englobante, englobada, a su vez, en otra que al mismo tiempo que a ella estuviera englobando a una segunda sociedad englobante, el proceso de abstracción de los *hic et nunc* particulares, en este caso, de los miembros cualquiera de las sociedades englobantes englobadas respectivas, podría seguir su curso hasta que no quedaran sociedades por englobar y sólo hubiera un miembro cualquiera como único representante de un mundo perfectamente integrado, vale decir, globalizado.

Lo que, sirviéndonos de este hipotético proceso globalizador, planteado aquí en términos de hipotética respuesta a nuestra hipotética pregunta inicial, pretendemos poner de relieve son dos cosas. Primero, que en cada fase de dicho proceso los miembros individuales cualquiera de las sociedades englobadas estarían volviéndose particulares en razón de su absorción por una tercera sociedad. Segundo, que al miembro individual cualquiera de cada sociedad civil englobante le sería dado, por esto mismo, comportarse como tercero imparcial y desinteresado respecto de los miembros individuales cualquiera- particulares vistos desde la sociedad que los engloba- que estarían representando a las sociedades civiles en cada caso englobadas. Para Kojève la existencia del derecho penal parecería estar haciéndose posible sólo en la medida en que esto estuviese ocurriendo, esto es, en la medida en que el miembro individual cualquiera de la sociedad civil englobante, por ser distinto y no ser parte justamente del de la sociedad que engloba, ni está representando a ésta ni la actualiza, lo que equivaldría a decir que derecho penal sólo podrá darse para nuestro autor allí donde la sociedad civil en su conjunto exista en potencia. Existir en potencia significaría para esa sociedad civil tener, sí, «una intención o una voluntad [...] comunes»¹¹⁹⁹ representadas por su miembro individual cualquiera, pero una intención y voluntad que no pasarían ser una «idea»¹²⁰⁰ que, por más que compartida en esa sociedad, no podría verse actualizada por el miembro cualquiera que la representaría, incapaz éste, por

¹¹⁹⁷ *Ibid*, 437, nota 2.

¹¹⁹⁸ *Ibid*.

¹¹⁹⁹ *Ibid*, 440.

¹²⁰⁰ *Ibid*.

definición, de actuar por sí mismo en acto, o lo que es lo mismo, no pudiendo «empujar la interacción hasta la aniquilación del co-agente que existe en acto»¹²⁰¹.

Podría decirse, en general, que la cuestión de la existencia en potencia de la sociedad civil como tal estaría relacionándose en Kojève con el hecho de que estarían existiendo dos tipos diferentes de individuos, a saber, de un lado, el miembro particular individual o colectivo de la sociedad civil que sería a la vez ciudadano de un Estado que no coincidiría con esa sociedad, y, de otro, el miembro individual cualquiera de la sociedad civil en su conjunto, que compartiría con el primer miembro esa ciudadanía estatal. Resultaría tentador, y así lo habríamos venido a sugerir más arriba- atribuir a Kojève la caracterización del acto de pensar y de hablar, en tanto actos separadores de la potencia- voluntad e intención, vale decir, idea- respecto del mundo, como los actos propios al miembro individual cualquiera de la sociedad civil en su conjunto, ese miembro cualquiera no siendo sino el individuo que sería capaz de idear y representar la sociedad, pero no así de actualizarla. Dejando lo anterior en el aire, lo cierto es que las reflexiones kojevianas en torno al derecho penal y a la sociedad civil parecen tomar otra dirección. Incidiendo en el hecho de que la acción del miembro individual cualquiera de la sociedad civil no podría existir nunca en acto Kojève se limita a recalcar que dicha acción nunc pasará de su condición de potencia o idea. Solo que esa idea no dejaría de tener unas connotaciones muy particulares, no en vano la misma estaría reflejando para nuestro autor el ideal o idea directriz de la sociedad civil en cuestión, ideal o idea-directriz que Kojève va a hacer corresponder con el estatuto de dicha sociedad civil fijado en la forma de código penal.¹²⁰² Y actualizar esta idea directriz de la sociedad civil fijada estatutariamente en un código penal competiría a la sociedad política o Estado como tercero del derecho, más en concreto, al miembro individual cualquiera de aquel, responsable, este sí, de actualizar «mediante sus actos la acción de un miembro cualquiera de la sociedad no política»¹²⁰³.

Sólo que, si, como se nos acaba de decir, el estatuto de dicha sociedad civil es su código penal, mientras que del estatuto de los ciudadanos del Estado se nos había dicho que se correspondía con lo estipulado por el para Kojève mal llamado «derecho» constitucional, cabría aquí plantearse la cuestión acerca de hasta qué punto la actualización del código penal de la sociedad civil a cargo del Estado tendría que hacerse para nuestro autor a expensas de la actualización del estatuto ciudadano, o lo que sería lo mismo, de la constitución.

j.- Derecho civil criminal aristocrático y aparición del derecho penal burgués. La víctima virtual del derecho penal burgués: la sociedad civil en su conjunto

De adoptar la perspectiva de la pareja de miembros cualquiera –en potencia, el de la sociedad civil, en acto, el de la sociedad política o Estado–, Kojève va a pasar a adoptar el punto de vista del crimen y de la comisión del mismo por parte de un miembro de la sociedad. Desde este ángulo una lesión de índole criminal estaría presentando un doble aspecto, a saber: un aspecto por el que el crimen supondría una lesión a otro miembro específico, individual o colectivo, de la sociedad y otro, por el que ese mismo crimen estaría lesionando al miembro individual cualquiera de la misma. El primer aspecto tendría lugar en acto y afectaría al ser actual de un miembro particular de la sociedad, el segundo ocurriría en potencia y afectaría a la voluntad e intención del miembro individual cualquiera de aquella, esto es, a la

¹²⁰¹ *Ibid.*

¹²⁰² *Ibid.*, 443.

¹²⁰³ *Ibid.*

sociedad civil en su conjunto. Pues bien, mientras el crimen en su aspecto acto lesionaría la especificidad o particularidad de un miembro de la sociedad civil, vale decir, lesionaría la diferencia que a ese miembro le estaría constituyendo en su aquí y ahora, o lo que es lo mismo, ese crimen atentaría contra lo que a ese miembro le estaría haciendo distinto a los demás, el aspecto en potencia del crimen estaría lesionando el elemento cualquiera de los miembros de esa misma sociedad, es decir, estaría atentando contra lo que esos miembros de la sociedad civil, abstracción hecha de sus diferencias, tendrían de idéntico entre ellos. Originándose como lo estarían en una misma acción, las lesiones criminales en acto estarían afectando, en su especificidad diferente a los demás, a quien las sufre y las lesiones criminales en potencia lo harían a la identidad que compartiría con el resto. El derecho habría tipificado siempre como violaciones de la ley tanto el aspecto actual como el aspecto «en potencia» o virtual de la acción criminal, no habiendo sido sino el contenido jurídico que respectivamente se habría dado a esos dos aspectos lo que habría cambiado en el curso del tiempo¹²⁰⁴. Y así, en función cuál fuera el tramo de la historia del derecho que seleccionáramos, los aspectos acto y en potencia de según qué acciones criminales habrían sido catalogados respectivamente como lesiones civiles en acto o penales en potencia. Visto desde este ángulo y comparado con el derecho civil, el derecho penal descrito tal como ha sido en las páginas precedentes, estaría demostrando ser un fenómeno jurídico de creación relativamente reciente¹²⁰⁵. Veamos por qué.

Kojève tomaba, lo hemos visto, como una suerte de hipótesis de partida de su desarrollo de la sub-dialéctica «derecho consuetudinario en potencia-derecho estatal en acto», la eventual existencia de una sociedad no estatal-autónoma en acto.¹²⁰⁶ Pues bien, si de lo que ahora se trata es de fundamentar el citado carácter reciente del derecho penal, esa especie de hipótesis de partida daría prueba de ser igualmente válida a nada que a la misma se le preste un enfoque historicista. Y así, viene a decirnos nuestro autor, hubiese o no existido esa sociedad no estatal en acto, lo cierto es que lo político – estatal habría acabado por acaparar un bien día la multiplicidad de aspectos que esa sociedad no estatal del comienzo pudiera haber acogido en su seno. La autonomía de los diversos vínculos no políticos que pudieran haberse dado entre los diferentes miembros de esa sociedad habría terminado por caer bajo el monopolio de un único vínculo, a saber, el que estaría uniendo a esos miembros con el Estado¹²⁰⁷. Eso que, siguiendo a Kojève, hemos llamado en estas páginas «sociedad civil» o «bürgerliche Gesellschaft», de cuyo conjunto hemos dicho repetidamente que no sería más que en potencia, es decir, relativo a la voluntad y a la intención- a la idea- y ajeno al componente «acto» de la acción, no habría podido ser descubierto, a juicio de Kojève, sino «al término de una larga evolución»¹²⁰⁸. Y es que percatarse de la existencia de una sociedad civil que sólo habría existido en potencia no habría resultado cosa fácil, menos aun cuando los contornos de esa sociedad habrían venido a coincidir y a solaparse con los de un Estado que existía en acto. Nada más natural en ese caso que confundirlos o dar por sentado que no existiría más que lo que existía en acto, es decir, el Estado. Esto habría sido, sin ir más lejos, lo que les habría ocurrido a los derechos arcaicos.¹²⁰⁹ En esos derechos los crímenes que se cometían contra otro miembro de la sociedad eran aprehendidos en su aspecto acto y tratados como casos de derecho civil, mientras que el aspecto en potencia de los mismos que afectaba al conjunto de la sociedad era tomado

¹²⁰⁴ *Ibid*, 444.

¹²⁰⁵ *Ibid*.

¹²⁰⁶ Véanse pp. 275-276, 290, 304 de esta tesis.

¹²⁰⁷ Kojève, *Esquisse*, 444.

¹²⁰⁸ *Ibid*, 445.

¹²⁰⁹ *Ibid*.

como una agresión contra el propio Estado, como algo, en consecuencia, político y no propiamente jurídico. En los referidos derechos arcaicos, el aspecto en potencia del crimen no habría dado lugar, por lo tanto, a derecho alguno, al quedar referido el aspecto en potencia de la acción criminal a una interacción entre dos, esto es, a la relación fundamentalmente política entre el Estado y el ciudadano, interacción en la que el primero estaría actuando siempre como parte y no como tercero. La pena en sentido kojéviano, a saber: la anulación irresistible a cargo del tercero del derecho del aspecto voluntad o intención en la reacción ilícita protagonizada por el criminal, simplemente no se habría dado en esos derechos. De ahí, que nuestro autor concluya que en los primitivos sistemas de derecho no habría existido un derecho penal propiamente dicho.¹²¹⁰

Del derecho aristocrático de los amos había quedado dicho que se trataba ante todo de un derecho criminal que contemplaba con algo más que recelo cualquier interacción en lo que ésta tenía de amenaza para el mantenimiento de igualdad jurídica fundamental entre los amos o quizá mejor, entre las familias de los amos entendidas estas como unidades de dominación a cuya cabeza esos amos se encontrarían. La manera que ese derecho tenía de responder a una lesión contra la igualdad constitutiva de la dominación de los amos habría sido la de hacer que se reprodujera ese mismo acto en sentido inverso sin importarle mucho en la cabeza de quien recayeran las consecuencias de esa repetición reparadora o restitutiva, puesto que lo que realmente habría contado para ese derecho habría sido que se produjera la anulación de un acto por su contrario como si el primero no hubiera tenido nunca lugar. En la medida en que los derechos arcaicos habrían seguido todos más o menos este patrón no habría dado en ellos ni derecho penal, ni pena, ni propiamente crimen, sino más bien derecho civil e infracciones al mismo. Efectivamente, las mismas sentencias de muerte que los derechos arcaicos habrían previsto en sus ordenamientos no podrían ser consideradas en puridad como penas. La vía libre que las sentencias del tercero concedían en los derechos arcaicos para que el miembro de otra familia, sin importar cuál, fuera asesinado con vistas a que la comisión previa de un asesinato en la persona de algún miembro de otra familia fuera reparada, estaría acercándose más a los daños y perjuicios de una sanción civil que a ningún concepto estricto de pena. El hecho de que con la evolución del derecho esas sentencias se vieran poco a poco remplazadas por multas no estaría haciendo sino corroborar la matriz jurídica civil de la que habrían surgido los derechos primitivos criminales, la ley del talión no siendo sino uno de sus principales exponentes.¹²¹¹

Es justamente en este punto donde nos parece oportuno traer a colación lo que en la página 330 de esta tesis hacíamos notar, a saber, que «En los albores del individualismo burgués, por lo tanto, el deseo de reconocimiento habría hecho su entrada en la historia a lomos del conjunto de la sociedad, a la que se la estaría viendo emerger, de este modo, como última instancia reconocedora.». Y nos parece oportuno hacerlo porque Kojève viene a situar el origen histórico de la pena y del derecho propiamente penal en el momento preciso en el que el individuo- por oposición a la familia, al clan o a la tribu- habría pasado a ser reconocido como sujeto de derecho. La lógica que nuestro autor sigue es la siguiente. Si la ley del talión que los derechos arcaicos hasta entonces habrían aplicado pasaba a serlo, aunque no fuera sino de una manera incipiente, al individuo tomado como unidad jurídica, en vez de a la familia, al clan o a la tribu, –unidades jurídicas estas consustanciales a la dominación del amo– dicha ley no podía por menos que entrar en contradicción consigo misma. Y es que, por más que el tercero de derecho diera su plácet a que una familia asesinara al miembro de otra a fin de que, con «su repetición

¹²¹⁰ *Ibid.*

¹²¹¹ *Ibid*, 446, nota 1.

en sentido inverso»¹²¹², al acto criminal se lo anulara jurídicamente, si en la sociedad en que se habría producido el asesinato objeto de la intervención jurídica se daba ya esa incipiente visión individualista de la igualdad a la que arriba aludíamos, el asesinato legal o «vendetta familiar»¹²¹³ previsto por el tercero del derecho arcaico se vería impotente para producir, como sanción, una restitución de la igualdad primitiva. En efecto, el asesinato decretado por ese tercero sería incapaz de obrar la resurrección del ejemplar único que en tanto individuo habría sido la víctima del crimen que la justicia estaría buscando reparar. Como mucho, y de aquí su fatal contradicción, esa justicia habría estado en condiciones de restituir análogamente a lo que le habría ocurrido a la muerte abstracta y no dialéctica en la lucha antropogénica por el reconocimiento- una igualdad que vendría a fundarse en la nada de dos muertes, la del individuo asesinado y la de la víctima aleatoria en la que primero se habría pensado para suprimir a contrapelo la desigualdad generada por un crimen que habría dejado de agotarse en el acto criminal mismo. Entre la desaparición de las concepciones jurídicas arcaicas y la hegemonía de las del derecho moderno se habría dado, no obstante, un periodo intermedio. Durante esta etapa intermedia se habría tendido a pensar que el individuo asesinado seguía viviendo en un mundo en el más allá. En este caso, una sentencia de muerte inspirada en la ley del talión podía contar aún con saldar la igualdad social primigenia que el crimen habría roto siempre que se atuviera a la idea de transcendencia. La fórmula de este saldo civil restitutivo estaría rezando: cuerpo del reo sentenciado a muerte en el más acá = alma del asesinado en el más allá, ergo, restitución efectiva de la igualdad. Pocas dudas cabrían acerca de que esta fórmula basada en la fe religiosa habría contribuido a prolongar una concepción arcaica del derecho y la justicia en los que la propia pena de muerte venía a ser entendida antes como una sanción civil que como una pena en sentido estricto. Pero esta contribución de la religión al mantenimiento de las concepciones arcaicas del derecho se habría demostrado insostenible en el tiempo. En efecto, de un lado, no se habría tardado en caer en la cuenta de que la diferencia ontológica entre alma y cuerpo no permitía proceder a una igualación de estas dos entidades en una fórmula restitutiva como la de arriba y, de otro, el hombre del derecho moderno, al contrario que el religioso, se habría puesto enseguida a elaborar planteamientos jurídicos que estarían partiendo de la premisa de la naturaleza mortal del hombre¹²¹⁴ y de los que se estaría excluyendo, por principio, que el alma pudiera constituirse en sujeto de derecho. No habría pasado tampoco mucho tiempo antes de que mismo hombre del derecho empezara a introducir en sus concepciones jurídicas una vida más allá de la muerte de carácter jurídico e inmanente, que se oponía radicalmente a la propiamente religiosa de carácter transcendente y que estaría confiriendo validez eterna no al ser sino a la acción legal del testador. En unos lugares antes y en otros después, el periodo teológico intermedio del derecho habría sido gradualmente sustituido por uno nuevo en el que la consideración del individuo como sujeto derecho habría traído como inevitable consecuencia el abandono jurídico de la repetición de un acto en sentido inverso como el medio por excelencia para anular irremisiblemente un crimen. Así las cosas, consciente como habría sido ese hombre de derecho de que la desigualdad criminal seguiría ahí pendiente de algo que la anulara jurídicamente, ese hombre habría dirigido su atención no a un acto cuyo carácter no anulable¹²¹⁵ estaría quedando cada vez más en evidencia, cuánto a la voluntad y a la intención de quien había cometido el crimen. Pues bien, es aquí justamente donde Kojève va a situar el origen propiamente jurídico de la pena. Y es que a esa pena del derecho moderno sólo va a interesarle la persona del criminal, no siendo sino a ésta a la que en exclusiva va a demandar que

¹²¹² *Ibid*, 446.

¹²¹³ *Ibid*.

¹²¹⁴ *Ibid*, 447, nota 1.

¹²¹⁵ *Ibid*, 447.

confiese su culpa, vale decir, su voluntad e intención de cometer el crimen. Sumándose a la anulación civil del acto¹²¹⁶, la pena del derecho moderno irá a concentrarse en la culpabilidad del criminal sin concernirle la reparación de un acto que, respecto de la víctima, estaría demostrando ser por completo irreparable, esto es, no anulable. Y así, la pena colocará el foco de la anulación irresistible a cargo del tercero del derecho moderno en el aspecto del crimen que, víctima actual mediante, se habría perpetrado contra algo que no sería propiamente esa víctima actual, esto es: contra la sociedad en su conjunto, vale decir, contra el miembro cualquiera de ésta.

El nacimiento histórico de la pena habría traído consigo, por lo tanto, la elaboración de un código penal, así como la intervención jurídica espontánea del tercero conforme a ese código. Al carácter de la intervención penal lo determinará entonces la proporcionalidad del castigo en relación con el crimen y la subjetivación y personalización¹²¹⁷ del criminal, en quien se habría pasado a buscar la voluntad y la intención que le habrían movido a cometerlo. Kojève advierte a este respecto, que, si el derecho civil se habría ceñido a anular el aspecto acto del crimen, este aspecto acto estaría dándose separadamente de la persona de quien lo habría llevado a efecto. Para anular irresistiblemente el acto criminal, al derecho arcaico entendido como derecho civil, que no penal, no le habría sido, por ello, imprescindible la persona del autor del crimen y el aspecto acto de la acción criminal habría sido visto como algo esencialmente transmisible, de suerte que otros que no fueran la persona misma del perpetrador podían pagar, convirtiéndose así en los nuevos soportes del acto, por el crimen que otra persona habría cometido. Esta transmisibilidad del acto criminal típica de los derechos arcaicos habría desaparecido por completo en el derecho penal moderno. Para este derecho, crimen habría pasado a ser toda reacción ilícita de un miembro específico, individual o colectivo, de la sociedad contra esa sociedad en su conjunto, sociedad esa que no existiría sino en potencia, es decir, en tanto voluntad e intención. Dicha reacción ilícita estaría siendo interpretada por ese derecho desde la misma óptica ontológica que la sociedad en su conjunto contra la que estaría atentando, esto es, en su aspecto de voluntad e intención, o, lo que es lo mismo, en potencia. Esa voluntad e intención constitutivas de la noción moderna de crimen, por su parte, no serían nada si se las privara del soporte de la persona del autor del crimen, de forma que, privadas de ese soporte, la voluntad e intención del criminal no podrán ser transmitidas a otras personas. La personalización de la pena estaría residiendo en este hecho, en la imposibilidad de transmitir el crimen a otras personas. Siempre, por el contrario, que la persona del criminal aun siga presente, su voluntad e intención podrán ser anuladas por la pena. Para el derecho penal moderno no sería sino la presencia del sujeto criminal la que, independientemente del acto objetivo cometido, estaría volviendo viable la anulación irresistible del crimen. Y aquí es justamente donde, a juicio de Kojève, radicaría la subjetivación inherente a ese mismo derecho. A través de la personalización y la subjetivación, la pena moderna estaría teniendo en cuenta al criminal exclusivamente en el aspecto voluntad e intención de éste, es decir, en su aspecto potencia. Y si para esa pena sólo estaría contando el aspecto potencia de la acción, nada más lógico que de ello se desprenda que víctima propiamente no pueda serlo sino aquello o aquel que pueda verse afectada por ese aspecto. Víctima pues, a ojos del derecho penal moderno, no estaría siendo la víctima actual que se habría visto afectada por la comisión del acto, sino la víctima potencial o virtual afectada por el crimen tomado este en su aspecto potencia. Y esa víctima virtual o potencial no va a ser otra, como ya se ha apuntado, que la sociedad civil en su conjunto existiendo en potencia. Para ese derecho penal burgués o moderno no va a haber más víctima que la antedicha sociedad. Y, si en lo que

¹²¹⁶ *Ibid*, 448.

¹²¹⁷ *Ibid*.

tiene de acto, un crimen lesiona efectivamente a una víctima individual que existe también en acto, en lo que tiene de intención y de voluntad, es decir, en lo que tiene de potencia, ese crimen estará lesionando a esa víctima actual tan sólo en la medida en que voluntad e intención hayan sido actualizadas en el acto del crimen.¹²¹⁸ Así pues, si al derecho civil le competería anular ese acto junto con la parte de intención y voluntad que podría estar arrastrando consigo, el derecho penal como tal estaría haciéndose únicamente cargo de la anulación de la parte de voluntad e intención que no habrían sido actualizadas en el acto actual del crimen. Porque de la no actualización de esa parte no se desprendería que intención y voluntad no fueran criminales. Al contrario, un crimen estaría dando prueba de serlo a ojos del derecho penal burgués o moderno solamente cuando el otro, o mejor lo otro, que ese crimen lesiona, no es la víctima actual -miembro específico y distinto a todos los demás de la sociedad civil- sino la sociedad civil en su conjunto o el miembro individual cualquiera de ésta en tanto víctimas virtuales. Respecto de una misma acción, por lo tanto, al derecho civil, de un lado, estaría correspondiéndole la sanción que resultara de la aplicación de un ideal de justicia a la víctima actual y al derecho penal, de otro, el castigo que se derivara de la aplicación de ese mismo ideal a la víctima virtual. Esta última, no siendo sino intención y voluntad, vale decir, en potencia, no podrá ser lesionada por nada que no sea igual que ella. Para el derecho penal propiamente dicho, es decir, para el derecho penal moderno burgués, no estaría siendo al acto de matar, cuánto a la voluntad o intención de hacerlo a lo que, en definitiva, habría que llamar en sentido estricto crimen.¹²¹⁹

k-. El Derecho civil burgués o la obligación como condición de la propiedad y el Derecho penal burgués o la ventaja criminal como condición de la pena

Tendríamos pues, por recapitular, que el derecho aristocrático del amo, aquel, recuérdese, que tendía hacia la supresión de toda interacción por ver en éstas una amenaza criminal a la identidad originaria de los vencedores en la lucha por el reconocimiento, sería, en realidad, un derecho civil al que le estaría bastando con la anulación del aspecto acto del crimen para dar por cumplida su justicia de igualdad. Por su parte, al derecho burgués del esclavo, aquel que había sido descrito fundamentalmente como un derecho civil de la obligación y del contrato que bebía en las fuentes del intercambio y de las interacciones que al mismo daban pie, lo vemos aparecer ahora en su vertiente penal como un derecho cuyo objetivo consistiría en la anulación de la voluntad e intención de aquel que estuviese dirigiendo éstas contra la voluntad e intención de la sociedad civil en su conjunto. Siendo ese derecho penal en rigor un producto del mundo burgués¹²²⁰, tendríamos que las intervenciones jurídicas del tercero de ese derecho estarían produciéndose de acuerdo con los principios de la justicia de equivalencia característicos de la justicia burguesa, mientras que en las del tercero del derecho civil igualmente burgués seguiría dándose prioridad al aspecto acto de la acción sólo que aplicando a este no la justicia de igualdad de los amos, sino la de equivalencia del esclavo-burgués. Ahora bien, a ese derecho penal burgués le bastaría con ponderar las equivalencias o no-equivalencias que estarían dándose entre ventajas e inconvenientes en el interior de uno sólo de los agentes de una interacción social para deducir de ahí si la equivalencia que jurídicamente estaría proponiéndose mantener se habría visto alterada o no, puesto que una desventaja en uno de los agentes estaría implicando necesariamente una ventaja en el otro y, viceversa¹²²¹. Así pues, para el derecho penal moderno o burgués, acción criminal a cargo de un criminal estaría siendo toda

¹²¹⁸ *Ibid*, 449

¹²¹⁹ *Ibid*, 449-450.

¹²²⁰ *Ibid*, 452.

¹²²¹ *Ibid*, 451.

aquella que estuviese reportando al agente en una interacción dada una ventaja no compensada por un inconveniente equivalente. Esa acción, por su parte, habría generado en el otro agente un inconveniente sin ventaja que pudiera compensarlo, desequilibrio este último que estaría haciendo de ese agente la víctima de la interacción.¹²²² Solo que, se ha dicho ya, al derecho penal burgués únicamente le concerniría la ventaja criminalmente lograda y no propiamente el inconveniente sufrido por la víctima. Va a ser respecto de la primera que el tercero de ese derecho se propondrá intervenir con la mira puesta en introducir un deber (inconveniente, en este caso, castigo) a fin de compensar la ventaja que el criminal habría obtenido ilícitamente por medio de la acción criminal, o lo que es lo mismo, a fin de lograr que se dé una equivalencia o proporcionalidad entre el crimen (ventaja) y el castigo (inconveniente)¹²²³. Eso sí, al reestablecer la equivalencia rota en la persona intransferible del criminal se estaría indirectamente reestableciendo –por la respectividad social de los dos agentes entre sí– la relación de desequilibrio o in-equivalencia en la que derechos y deberes se habrían encontrado en la víctima actual.

El hecho de que al derecho penal nos lo presente Kojève como interesándose primordialmente por la persona intransferible del criminal y por la ventaja que éste criminalmente habría logrado, estaría completando, de algún modo, la explicación que dábamos más arriba¹²²⁴ acerca del carácter jurídicamente no-anulable en los casos de los crímenes desinteresados. Y así, si regresamos a uno de los ejemplos que empleábamos, a saber, el del crimen samaritano, o sea, el del asesinato que alguien cometía para ahorrarle a otro sufrimientos inútiles, la ausencia en ese aparente crimen de una ventaja objetiva –beneficio, contento o interés constatables– susceptible de ser atribuida a una voluntad e intención criminales estaría desbaratando de entrada la interpretación de dicha acción como generadora de una no-equivalencia criminal fruto de la cual el infractor habría pasado a disfrutar de una ventaja no compensada por un inconveniente. Y es que en el aparente crimen del citado ejemplo habría desaparecido el término de la ecuación que estaría volviendo posible que se diera un castigo proporcional, a saber, la ventaja sin inconveniente del criminal, ventaja esta que sería la que, conforme a lo dicho, el derecho penal estaría ante todo buscando anular. De ahí, que un caso como el referido «pueda no ser castigado, por más que no difiera de una acción criminal si se lo relaciona con la víctima»¹²²⁵. De manera similar, por tanto, a lo que ocurría en el derecho civil burgués en el que, como veíamos no podía darse propiedad sin obligación¹²²⁶, el derecho penal burgués o moderno sería un derecho cuyas penas estarían pensadas para el crimen entendido este como un derecho que un individuo específico de la sociedad estaría arrogándose sin un deber que lo compense, vale decir, ese crimen sería «por lo tanto, si se quiere un «enriquecimiento sin causa», pero no a expensas de un «miembro específico» (lo que sería un caso de derecho civil), sino a expensas de un miembro «cualquiera», vale decir, la intención y voluntad de actuar así en general»¹²²⁷

Sólo que, en lo que concierne al derecho, Kojève no sería muy partidario de fórmulas en exceso taxativas y no lo sería porque el derecho real en vigor, lo hemos apuntado más arriba¹²²⁸, no estaría siendo ni derecho burgués de equivalencia puro, ni derecho aristocrático de igualdad puro sino antes bien una síntesis más o menos lograda de ambos, esto es, derecho del ciudadano. A este derecho del ciudadano

¹²²² *Ibid*, 452.

¹²²³ *Ibid*.

¹²²⁴ Véase p. 299 de esta tesis.

¹²²⁵ Kojève, *Esquisse*, 452.

¹²²⁶ Véanse pp. 253-257 de esta tesis.

¹²²⁷ Kojève, *Esquisse*, 457.

¹²²⁸ Véase p. 259 de esta tesis.

lo veríamos fraguarse en un progresivo «vertido»¹²²⁹ del derecho burgués en su doble faceta civil y penal dentro del molde acabado que a ese derecho le estaría ofreciendo un derecho aristocrático inspirado en la justicia de igualdad. Si al primero de estos derechos lo estaría caracterizando su fundamental dinamismo, al segundo lo estaría haciendo su esencial estatismo y perfección. Un importante hito en el curso de ese vertido y eventual fusión de los dos derechos habría sido la gradual aparición del individuo moderno o burgués como sujeto de derecho y, en paralelo a esto, el progresivo descubrimiento de una sociedad civil en potencia con la que las acciones de ese individuo habrían sido puestas en relación jurídica a través del derecho penal en lo que las mismas estarían teniendo de voluntad e intención. Kojève habla de descubrimiento¹²³⁰ porque a su entender esa sociedad civil no-estatal ya habría estado de algún modo ahí sólo que sin ser descubierta. Se trataría, en efecto, de la misma sociedad no-estatal autónoma que presumiblemente habría estado aplicando un derecho consuetudinario en acto en algún tiempo remoto y que lo habría estado haciendo como una especie de todo orgánico hasta que la irrupción del Estado y el monopolio de las relaciones entre éste y los miembros de la sociedad acabó por arrinconar cualquier otro aspecto que no se correspondiera con él político. Así que, de alguna manera, el proceso de fusión de los dos derechos- el aristocrático y el burgués-, así como de los dos ideales de justicia- el de igualdad y el de equivalencia- estaría correspondiéndose para nuestro autor con un proceso de reunión de la sociedad primigenia consigo misma, una suerte de proceso de des-estatalización encargado de devolver a esa sociedad al estado prístino de origen. Así descrito, este esquema evolutivo no dejaría de recordar al que Kojève hacía subyacer a su filosofía de la historia o al que aplicaba al poder político¹²³¹, a saber: de unitotalidad inconsciente a una unitotalidad sabia pasando por una etapa intermedia de desunión jugaría el papel de etapa reveladora, etapa ésta durante la cual la totalidad cedería protagonismo a la parte. La dialéctica general que presidiría la evolución temporal del fenómeno del derecho y que no sería otra que la que estaría llevando a que el concepto del derecho se realizase progresivamente en el mundo, así como el entramado dialéctico que Kojève coloca debajo de dicha dialéctica y a cuyo despliegue lo hemos visto traducirse en el encabalgamiento y acople de las sub-dialécticas que más arriba¹²³² hemos analizado, a saber:

1. Grupo político exclusivo- grupo jurídico exclusivo (Poder gubernamental- poder judicial)
2. Derecho consuetudinario en potencia- Derecho en acto.
3. Derecho – Sociedad o Estado
4. Justicia de igualdad - Justicia de equivalencia.
5. Instinto de conservación - Instinto de propagación.
6. Unión real del poder político / Transacción – Separación ideal del poder político / Conflicto.

estarían sirviendo de engranaje, a la par que, reflejando, el patrón evolutivo encargado de llevar a la sociedad de la unitotalidad jurídica primitiva del comienzo a la unitotalidad jurídica madura del final.

Al dinamismo supuestamente puesto en marcha por un motor dialéctico como el descrito por Kojève, cabría compararlo con el movimiento de flujo y reflujo de una marea en progresivo crecimiento,

¹²²⁹ Véase p. 260 de esta tesis.

¹²³⁰ Véanse pp. 275-276; 304-305 de esta tesis.

¹²³¹ Véase p. 98 de esta tesis.

¹²³² Véase p. 270 de esta tesis.

sociedad civil y Estado, esto es, lo jurídico y lo político, alternativamente recubriéndose- periodos de pleamar de un derecho con autoridad y justo- y dejándose mutuamente al descubierto-periodos de bajamar de un derecho sin autoridad e injusto, vale decir, periodos revolucionarios de ausencia de derecho. El momento culminante de una pleamar sin reflujo ulterior ya posible lo estaría haciendo coincidir nuestro autor con el de una sociedad civil o perfectamente universal a la vez que perfectamente homogénea. A la fenomenología del derecho kojéviana podría entenderse en este sentido como la descripción del mecanismo que habría permitido el gradual descubrimiento de esa sociedad civil o «bürgerliche Gesellschaft»¹²³³ hasta la eclosión final de ésta en su forma perfecta, forma que, implicando la superación de lo político, vendría a coincidir con la que esa sociedad civil no estatal habría tenido al comienzo. Antes de alcanzar esa forma final ese proceso de descubrimiento se habría desarrollado sobre la base principalmente de dos avatares de dicha sociedad civil, de un lado, la sociedad familiar y, de otro, la sociedad económica.

Habida cuenta de la directa trazabilidad que la sociedad civil económica kojéviana estaría ofreciendo de cara a explicar su confluencia final con el Estado universal y homogéneo y dado que el trabajo que Kojève desempeñó durante veintitrés años de su vida en su calidad de alto burócrata y hombre de Estado francés le habría llevado a ocuparse preferentemente del diseño y del papel que sociedades económicas transnacionales podrían cumplir a la hora de proceder a la integración de regiones cada vez más amplias del planeta, vamos a optar en las páginas que siguen por consagrar a este tipo de sociedad la atención de nuestro estudio.

4.- La sociedad civil económica kojéviana

i.- Sus orígenes en la alimentación y trabajo humanos y su esencial autonomía respecto del Estado. Intercambio, propiedad, y derecho de la obligación

Comencemos por decir que la fuente biológica que Kojève estaría identificando como origen inmediato de la sociedad civil económica sería la necesidad que tiene el hombre de alimentarse.¹²³⁴ Esta necesidad en tanto humanizada estaría difiriendo de la necesidad homóloga animal. Y es que el hombre podría ingerir más o menos alimentos de los que en un momento dado su cuerpo podría necesitar o, también, instaurar tabús alimentarios que serían impensables en el mundo animal o, en el mismo sentido, preparar todo lo artificialmente que se le antoje los platos de los que va a disfrutar transformando así al comer en una especie de arte. En todos estos casos, un componente de artificialidad estaría convirtiendo en humano al deseo animal de alimentarse, ese componente específicamente humano implicando, de hecho, la negación de la necesidad homóloga animal. Correlato de esa artificialidad estaría siendo además el hecho de que al hombre le vaya a ser dado hablar de lo que come convirtiéndolo en objeto de sus discursos.

Pero junto a esa necesidad biológica transcendida que sería la alimentación propiamente humana, la sociedad civil económica estaría descansando- principalmente, diríamos a tenor del número de páginas, que, en comparación con la alimentación, Kojève le dedica- en una segunda necesidad que requeriría también ser transcendida, a saber, el trabajo. En efecto, si del Estado Kojève nos decía que éste surgía a partir de la lucha a muerte antropogénica por el reconocimiento, será del trabajo de donde la sociedad

¹²³³ Véanse pp. 290-291 de esta tesis.

¹²³⁴ Kojève, *Esquisse*, 519.

civil económica va a extraer el potencial para desarrollarse. Frente a la lucha y al ámbito político que a partir de ella se sustanciaría, a la autonomía específica de la sociedad civil económica Kojève va a hacerla residir en el trabajo. Ahora bien, la propiedad sería un factor al que, conformando igualmente la base de la antedicha sociedad, no podría desligárselo del trabajo, pero tampoco de la lucha, esto es, del Estado, cuya lucha originaria sería, en último término, la responsable de sancionar el mero hecho de la posesión biológica como una propiedad reconocida. Fuera del alcance reductor de lo político estaría quedando, eso sí, el intercambio de esa propiedad, que sería la forma en que la propiedad estaría formando parte en realidad de la sociedad civil económica.¹²³⁵ Pues bien, ese intercambio estaría implicando siempre al trabajo.¹²³⁶ Pero pretender hacer del trabajo humano el elemento constitutivo de una sociedad civil económica verdaderamente autónoma respecto del ámbito de lo político, requeriría que a ese trabajo se lo entendiese desde una óptica que demostrativamente fuera ajena a la lucha. Y a esta cuestión de la autonomía específica de la sociedad civil económica respecto del Estado, esto es, respecto de la lucha, Kojève va a concederle una importancia decisiva, importancia que recuerda en más de un aspecto a la que nuestro autor concedía a la autonomía del derecho respecto del resto de fenómenos no jurídicos.¹²³⁷ Para que esa autonomía respecto del Estado por parte de la sociedad civil económica tuviera visos de darse, estaría, sin embargo, haciendo falta que se diera alguna forma de reconocimiento del trabajo por parte del Estado. Bastaría con que esa forma de reconocimiento fuera meramente negativa, esto es, con que, por ejemplo, el Estado, fundado en la lucha, se limitara a no negar explícitamente la existencia de una sociedad civil económica con base en el trabajo, de suerte que «esa Sociedad tendrá tendencia a afirmar su autonomía respecto del Estado, y el Estado, si éste no niega la existencia de aquella, tendrá tendencia a reconocer su autonomía»¹²³⁸. De manera parecida a lo que ocurriría con el derecho en potencia de la eventual sociedad no-estatal del comienzo respecto del Estado que habría venido a sustituirla, estaría bastando con que ese Estado «no prohibiera» la sociedad civil económica para que la misma pasara a disfrutar del mentado reconocimiento y la consiguiente autonomía. Si dentro de esa sociedad, por su parte, se diese un tercero imparcial y desinteresado que interviniera respecto de las interacciones que en ella estarían teniendo lugar, estaría generándose además un derecho que sería específico de esa sociedad y cuya autonomía el Estado tendría que reconocer en razón de su previo reconocimiento de la autonomía de la mentada sociedad¹²³⁹. Lo anterior no estaría excluyendo que este reconocimiento estatal pudiera ir más allá del mero asentimiento tácito. Y nada impediría, en este sentido, que el Estado se hiciera cargo también de sancionar en acto como tercero el derecho específico de la sociedad civil económica. Al derecho de esa sociedad le sería dado entonces existir en acto y, por lo mismo, convertirse en un derecho civil destinado a regular «las interacciones (económicas) entre los miembros específicos (individuales y colectivos) de la sociedad.»¹²⁴⁰ El reconocimiento por parte del Estado de la autonomía de la sociedad civil económica estaría suponiendo asimismo que ese Estado podría actuar como tercero de derecho penal, tercero al que su condición de no miembro de la sociedad en cuestión, le permitirá intervenir en las interacciones que se produjeran entre los miembros específicos de la misma y la sociedad civil económica en su conjunto. Todo esto no estaría reñido con que a los miembros trabajadores de la

¹²³⁵ *Ibid*, 520, nota 2.

¹²³⁶ *Ibid*.

¹²³⁷ Véanse pp. 263-265 de esta tesis.

¹²³⁸ Kojève, *Esquisse*, 522.

¹²³⁹ *Ibid*.

¹²⁴⁰ *Ibid*.

sociedad civil económica ese mismo Estado los reconozca al mismo tiempo como ciudadanos, esto es, políticamente Sólo que el Estado estaría reconociendo a esos miembros en tanto ciudadanos en la relación que mantendrían con la lucha constitutiva del Estado, mientras que, en tanto trabajadores propiamente, ese Estado estaría reconociendo a los miembros de la sociedad económica en la relación que estos estarían manteniendo con el trabajo.¹²⁴¹

El trabajo cuyo reconocimiento por parte del Estado estaría convirtiendo a la sociedad civil económica en autónoma, en última instancia, jurídicamente autónoma, por implicar ese reconocimiento el del trabajador como sujeto de derecho, no podría ser, sin embargo, cualquier clase de trabajo, sino tan solo uno de un orden muy específico. No podría serlo, por ejemplo, un trabajo al que se entendiera como la relación del trabajador con la cosa, vale decir, con la materia prima que ese trabajador trabajaría. Ocurriría aquí, algo parecido a lo que veíamos que ocurría con la propiedad entendida como relación del propietario con la cosa de su propiedad, a saber, que dicha relación no podía dar lugar a ninguna situación jurídica por no tratarse de una interacción entre dos seres humanos¹²⁴². Y lo mismo estaría sucediendo si el tipo de trabajo en cuestión fuera un trabajo que un esclavo realiza. Al no reconocerle a éste el Estado personalidad jurídica alguna, por estimar que no se trata de un ser humano, el trabajo del esclavo no estaría dando lugar a ningún derecho, de suerte que no podría fundarse sobre él la autonomía de la sociedad civil económica. Pero ¿Qué pasaría entonces si el Estado reconociese jurídicamente al trabajador como ser humano y como sujeto de derecho de la sociedad civil económica en cuestión? ¿Bastaría con que se diese ese reconocimiento de la humanidad y personalidad jurídica del miembro trabajador de esa sociedad a cargo del Estado para poder fundar la autonomía de ésta? La respuesta kojéviana a estas dos preguntas es todo menos sencilla. Veamos. En la medida en que todo derecho estaría fundándose en la ficción negativa de la neutralidad y que sólo una amistad política lo estaría haciendo posible, el hecho de que al miembro trabajador de la sociedad civil económica sea reconocido por el Estado como sujeto de derecho estaría implicando simultáneamente que lo esté siendo como ciudadano. Lo que el Estado entonces estaría haciendo sería recoger en su estatuto de ciudadano el factor trabajo, esto es, admitir la condición de miembro de la sociedad civil económica como uno de los derechos políticos, que no jurídicos, que constituirían la ciudadanía. Y así, por ejemplo, un Estado censitario sería aquel en que la condición de ciudadano estaría recogiendo como derecho político el que alguien estuviera poseyendo una determinada fortuna, convirtiéndose así una «cualidad»¹²⁴³ del miembro de la sociedad civil económica en derecho político. Derecho político, decimos bien, porque una cosa sería ser sujeto de derecho como trabajador dentro de una sociedad económica cuya autonomía habría sido reconocida por el Estado y otra muy distinta, que una determinada «cualidad» del miembro de la misma pasara a formar parte de las cláusulas que permitirían acceder al estatuto de ciudadano. Y esto sería así, a juicio de Kojève, porque mientras en el segundo caso al Estado le estaría siendo dado incorporar como derecho político una cualidad cualquiera derivada de la condición de pertenencia a una sociedad civil económica de uno de sus miembros- análogamente a cómo el derecho constitucional incorporaba elementos de la particularidad biológica en el estatuto de sus ciudadanos- adjuntando dicha cualidad a las que se derivarían de las consecuencias de la lucha que propiamente le serían constitutivas; en el caso de la sociedad civil económica, ésta se fundaría «*exclusivamente* sobre el trabajo»¹²⁴⁴. En razón de esto, sociedad civil económica

¹²⁴¹ *Ibid.*

¹²⁴² Véase p. 241 de esta tesis.

¹²⁴³ Kojève, *Esquisse*, 523.

¹²⁴⁴ *Ibid.*

y Estado nunca podrían coincidir completamente y sus respectivos estatutos-el de ciudadano y el del miembro trabajador de la sociedad civil económica- de coincidir, siempre lo harán parcial y transitoriamente. Pues bien, sería justamente en esta siempre posible no-coincidencia, en este en todo momento potencial desajuste entre sociedad civil económica y Estado, donde Kojève estaría situando «una cierta autonomía»¹²⁴⁵ de la sociedad civil económica en relación al Estado. A la autonomía de esta sociedad la estaría constituyendo, en suma, su derecho económico, tanto en la versión civil como en la versión penal del mismo, versiones estas que un tercero, el Estado, podría transformar respectivamente en acto gracias a que la mentada autonomía de la sociedad civil económica le estaría permitiendo presentarse como tercero imparcial y desinteresado. Y al igual que todo derecho, también el económico de la sociedad civil que nos ocupa, se aplicaría a una interacción social que estaría teniendo entre dos seres humanos no siendo, en este caso, otra la interacción en cuestión que la representada por el trabajo. Ahora bien, hemos tenido ya ocasión de ver cómo ni las relaciones del trabajador con la cosa, ni aquellas en las que el trabajador era un esclavo estarían formando parte de la interacción trabajo tal y como el derecho económico de la sociedad civil económica la entendería. Pudiera llegar a creerse que a esa interacción trabajo la estaría constituyendo las que entre sí mantendrían los trabajadores como productores, esto es, en su calidad de cooperadores en un trabajo en equipo con vistas a producir algo. Pues bien, de creerlo, nos estaríamos equivocando. Y es que la simple cooperación laboral no estaría siendo, a juicio de Kojève, una interacción humana a la que poder aplicar con propiedad el derecho específico de la sociedad civil económica autónoma. Dejando al margen el hecho de que al régimen de trabajo en cooperación podría encontrárselo en ciertas especies animales, lo que estaría resultando decisivo para que dicho régimen no pudiera ser catalogado entre las interacciones específicamente humanas sería que en él las interacciones estarían presentándose determinadas por la cosa dada y no tanto por la cosa por hacer. Levantar un árbol entre varias personas por no poderlo hacerlo una por su cuenta estaría ilustrando el tipo de trabajo al que Kojève está aquí refiriéndose. Y es que en un trabajo así sería el árbol, o sea la cosa dada, la que estaría determinando la interacción en equipo para levantarlo, interacción que, en razón a ello, no podría ser calificada en rigor como social, vale decir, como específicamente humana. Pero las insuficiencias sociales y humanas de dicha interacción tampoco se verían alteradas en lo fundamental si en vez de una cosa dada en la naturaleza, fuera el producto acabado el que estuviera determinando el régimen de cooperación de los trabajadores. Y es que, tan cosa dada como lo habría sido el árbol, el producto acabado, resultado de una determinada industria, estaría desvirtuando el componente social y, por tanto, propiamente humano, de una interacción colectiva de trabajo. Así las cosas, el cambio cualitativo hacia una conceptualización propiamente humana del trabajo sólo llegaría a darse cuando a la acción cooperativa de los trabajadores implicados en un determinado trabajo se la pasase a contemplar desde el punto de vista de la cosa por hacer o del producto por elaborar¹²⁴⁶. Desde este punto de vista, ya no estaría siendo la cosa dada, materia prima o producto fabricado, la que estaría determinando la interacción de cooperación en el trabajo, sino que a esa interacción habría pasado a determinarla la que como resultado del trabajo estaría anticipándose, anticipación esta que estaría siendo función de un «concepto-proyecto»¹²⁴⁷. En una interacción colectiva de esta índole los trabajadores estarían, sí, asociándose para participar colectivamente en la producción de algo, pero ello no estaría implicando que, una vez el producto acabado, cada cual fuera a quedarse con la parte de la cosa que singularmente hubiera producido. Cooperar mediante el trabajo en la realización de un concepto-proyecto estaría implicando antes bien que a cada uno de los

¹²⁴⁵ *Ibid.*

¹²⁴⁶ *Ibid.*, 528.

¹²⁴⁷ *Ibid.*

participantes en el trabajo colectivo le correspondería la parte trabajada por otro en una suerte de «intercambio (por lo menos virtual)»¹²⁴⁸ del producto que estaría produciéndose en el curso de la producción colectiva en que se estaría participando. Pues bien, va a ser a ese intercambio a lo que Kojève va a denominar salario, esto es, la retribución a cada participante en el trabajo colectivo con la parte equivalente de trabajo que otro ha realizado. Y es esta retribución o salario, entendido como fruto de ese «intercambio (aunque sólo sea entre ellos)»¹²⁴⁹ de los productos virtuales de su trabajo»¹²⁵⁰, lo que a ojos de Kojève estaría permitiendo que la interacción colectiva en el trabajo, «como si cada participante ingresara un salario en dinero y lo gastara por completo para comprar una parte del producto de ese trabajo,»¹²⁵¹ se convierta en una verdadera interacción social y, por ende, humana y susceptible de ser objeto del derecho económico de la sociedad civil económica autónoma. Puede decirse, por lo tanto y por resumir, que ni al derecho económico de una sociedad civil económica- elemento posibilitador de su autonomía respecto del Estado- ni al trabajador como sujeto de aquel, los estaría constituyendo ni un trabajador que en tanto esclavo estaría siendo hecho equivaler a una cosa, ni un trabajo concebido como una relación con la cosa, ni, por último, tampoco un trabajo entendido como la cooperación entre unos trabajadores cuyo trabajo fuera determinado por una cosa o producto acabado. Al derecho económico de la sociedad civil económica y al trabajador humano como sujeto de ese derecho les estaría constituyendo como tales, por el contrario, un trabajo al que en el marco de un concepto-proyecto se lo estaría entendiendo como un trabajo realizado –o quizá mejor realizándose– con vistas a un intercambio. Y a este intercambio sería necesario entenderlo, a su vez, como siendo tanto interno como externo al propio trabajo. Un intercambio así, inscrito, se diría, en la naturaleza humana del trabajo, sería el que estaría haciendo de éste un fenómeno propiamente social, esto es, humano, un fenómeno por el que al trabajador le sería dado convertirse en sujeto jurídico de un derecho económico de la sociedad civil económica, esto es, de un derecho autónomo en relación al del Estado. El elemento «social» de un trabajo cuya naturaleza sería ser intercambio o, si se quiere, el elemento «social» de un intercambio cuya naturaleza sería ser trabajo demostraría ser crucial para que pudiera existir el derecho económico de la sociedad civil económica y para que, de resultas de la existencia de ese derecho, dicha sociedad pueda fundar su autonomía respecto del Estado. Pretendiendo ilustrar el elemento social del intercambio y la relación esencial que éste estaría guardando con la sociedad civil económica Kojève dirá harto significativamente que «[...] el «parentesco» en la Sociedad económica está representado por el intercambio: el contrato de intercambio vincula a los miembros de la Sociedad económica como el parentesco (y el contrato de parentesco) vincula a los miembros de la sociedad familiar»¹²⁵²

Ahora bien, para que una cosa pueda convertirse en objeto de intercambio serían al menos necesarios dos requisitos: por un lado, que la cosa se presente ligada a un ser humano particular, individual o colectivo, y, por otro, que se encuentre separada o pueda serlo del aquí y ahora de ese ser, esto es, del ser humano tomado como ser natural, del cuerpo de éste en sentido amplio.¹²⁵³ Pues bien, estos dos requisitos serían justamente los que estaría reuniendo el concepto de propiedad. En efecto, una propiedad que estaría perteneciendo al ser del propietario, podría ser al mismo tiempo separada del aquí y ahora de este, de su cuerpo, para ser ofrecida en intercambio. Por lo tanto, decir que la especificidad del derecho económico y

¹²⁴⁸ *Ibid.*

¹²⁴⁹ Kojève se refiere aquí a los trabajadores participantes en el trabajo.

¹²⁵⁰ Kojève, *Esquisse*, 529.

¹²⁵¹ *Ibid.*

¹²⁵² *Ibid.*, 529, nota 2.

¹²⁵³ *Ibid.*, 529.

la autonomía de la sociedad civil económica estaría residiendo en el intercambio sería tanto como decir que la especificidad de ese derecho y la autonomía de esa sociedad residirían en la propiedad. No ciertamente en una propiedad entendida como la relación entre el propietario y la cosa. Pero tampoco en una propiedad entendida como la relación de exclusividad sobre la cosa respecto de otros no-propietarios, definición esta última que es la que más frecuentemente hemos barajado en esta investigación doctoral hasta ahora. Esto tiene una explicación. Si el concepto de propiedad quedara reducido a esa relación de exclusividad, sería más que dudoso que dicho concepto pudiese provocar las interacciones sociales de intercambio y trabajo que estarían caracterizando a la sociedad civil económica kojéviana. Lo veámos al analizar el derecho aristocrático de los amos en el que el derecho de propiedad era hecho equivaler al derecho de exclusividad sobre una cosa respecto de otros propietarios y que era la base para que se diera una coexistencia estática entre las propiedades iguales de éstos, coexistencia que habría hecho que a cualquier interacción entre dichas propiedades tendiera a contemplársela como criminal. En la sociedad civil económica autónoma y en el derecho económico que a esta sociedad le sería consustancial estaríamos viendo, por el contrario, cómo propiedad e intercambio se presupondrían mutuamente, no pudiendo existir el uno sin la otra¹²⁵⁴. En este sentido, una sociedad de amos propietarios viviendo en una autonomía absoluta los unos respecto de los otros no constituiría una sociedad civil económica¹²⁵⁵. Para serlo, esta sociedad requiere que a la propiedad en su seno se la conciba como fundamentalmente alienable, esto es, como susceptible de convertirse en todo momento en objeto de un intercambio, aunque éste no sea más que virtual. A esto se debería que los intercambios de propiedades en el seno de una sociedad civil económica autónoma estuviesen adoptando la forma de obligaciones. Las obligaciones serían el aspecto que las interacciones sociales entre propietarios estarían tomando en la sociedad civil económica, un aspecto el referido que en su versatilidad estaría excluyendo que a la propiedad se la concibiera ente todo como «relación de simple coexistencia, de exclusión de los no-propietarios de la propiedad del propietario»¹²⁵⁶, tal y como se la habría concebido en las sociedades aristocráticas. En el caso de que las partes las estuvieran suscribiendo voluntariamente, esas obligaciones recibirían el nombre de contrato, en el caso de que no, el de incumplimiento o infracción. Tanto en un caso como en otro, en cualquier caso, la existencia de esas obligaciones estaría presuponiendo la existencia de propiedad, que sería tanto su «condición sine qua non»¹²⁵⁷ como el elemento sobre el que las obligaciones irían a aplicarse y simultáneamente, el elemento que volvería a esas obligaciones posibles, no siendo éstas sino una suerte de «corolario o consecuencia»¹²⁵⁸ de aquella. Siendo esto así, el derecho de la sociedad civil económica demostraría estar siendo un derecho en el que, de un lado, a la capacidad jurídica se la estaría entendiendo ante todo como la capacidad de contraer obligaciones económicas y en el que, de otro, esa capacidad presupondría la capacidad económica de contraerlas. La capacidad de ser o de convertirse en propietario sería correlativa al ejercicio real del derecho a la obligación y de las capacidades que ese ejercicio estaría aparejando. Lo que no impediría que pudiera serse propietario sin tener que contraer obligaciones o las menos posibles, razón por la cual habría «distinguir un Derecho de la capacidad incluido en el Derecho de la Propiedad del Derecho de la capacidad que forma parte del Derecho de la Obligación.»¹²⁵⁹

¹²⁵⁴ *Ibid*, 530.

¹²⁵⁵ *Ibid*.

¹²⁵⁶ *Ibid*, 531.

¹²⁵⁷ *Ibid*.

¹²⁵⁸ *Ibid*, 530.

¹²⁵⁹ *Ibid*, 531.

ii-. Derecho de propiedad como derecho de estatuto y derecho de la obligación como derecho de función

Kojève va a definir el derecho de propiedad como un derecho de estatuto y el derecho de la obligación como un derecho de función. Derecho de estatuto y derecho de función estarían componiendo dos conceptos a los que nuestro autor concederá bastante importancia teórica, conceptos, por otra parte, de los que ya se ha hecho mención en esta tesis al hilo sobre todo de los análisis del derecho aristocrático de propiedad¹²⁶⁰, y en los cuales vale la pena detenerse a continuación en un análisis más pormenorizado a efectos aclaratorios. En general al derecho de estatuto Kojève va a ponerlo en relación con la noción de persona, mientras que al de función lo hará con las interacciones sociales en las que esa persona se encontraría¹²⁶¹. Con arreglo a esto, el derecho de estatuto no sería sino el conjunto de derechos subjetivos propios a cada persona, mientras que el segundo sería una función del comportamiento social de aquella. Ambos derechos, en cualquier caso, se presentarían unidos: el derecho de estatuto actualizándose a través de un derecho de función en una determinada interacción social y el de función haciendo que el de estatuto se haga operativo en esa determinada interacción. No sería menos cierto, sin embargo, que al derecho de estatuto cabría pensarlo sin que el de función lo actualice, acompañado únicamente, en este caso, de un derecho de la función que se habría quedado en posible. Quiere decirse que el derecho de estatuto de la persona podría existir al margen de las interacciones en las que la persona se encuentre.¹²⁶² De hecho, el carácter ilícito de un acto estaría admitiendo ser puesto en relación, bien con el derecho de estatuto, bien con el derecho de función. Un contrato jurídico suscrito por un menor de edad, por ejemplo, podría ser perfectamente legal desde el punto de vista del funcionamiento social al que estarían dando lugar las estipulaciones del mismo, pero no lo estaría siendo desde el punto de vista del derecho de estatuto, al estar careciendo una de las partes que lo suscribe de capacidad jurídica. Y a la inversa, un contrato jurídico suscrito entre dos personas con plena capacidad jurídica, es decir, perfectamente lícito desde el punto de vista del derecho de estatuto, podría no serlo a los ojos del derecho de la función, desde el momento en que una de las partes no cumpla con sus estipulaciones.¹²⁶³

Que del derecho de propiedad Kojève nos diga que es un derecho de estatuto, se explicaría porque el estatuto de propietario estaría afectando al ser de la persona propietaria, a ésta bastándole con ser, independientemente de las interacciones sociales que la misma pudiera o no mantener con los otros. Para existir, al derecho de propiedad le bastaría, por lo tanto, con que esas interacciones pudieran darse, esto es, con que las mismas pudieran ser posibles, no siéndole imprescindible que esas interacciones se hicieran efectivamente operativas. Al derecho de obligación, por el contrario, le estaría siendo consustancial la acción, esto es, que la interacción entre el titular de la obligación y el obligado por ella se hiciese operativa. La adscripción de derecho de estatuto/ser y derecho de la función/acción al derecho de propiedad y al derecho de obligación respectivamente estaría admitiendo gradaciones y no tendría por qué ser categórica. Sea como fuere, derecho de propiedad y derecho de la obligación estarían conformando las dos ramas¹²⁶⁴ en que, según Kojève, iría a bifurcarse el derecho económico de la sociedad civil económica, el primero dando prueba de un componente más estático y pasivo y el segundo, de uno más proclive a la acción y al dinamismo.

¹²⁶⁰ Véanse pp. 241-245 de esta tesis.

¹²⁶¹ Kojève, *Esquisse*, 366.

¹²⁶² *Ibid*, 367.

¹²⁶³ *Ibid*.

¹²⁶⁴ *Ibid*, 532.

Sobre lo que propiedad y derecho de propiedad venían a representar en el mundo del amo aristocrático ya se ha dicho algo en esta tesis¹²⁶⁵. Pues bien, Kojève va a valerse del concepto de propiedad en ese derecho para dar cuenta, a modo de contraste, de las evoluciones del derecho de propiedad en el interior de la sociedad civil económica. Dichas evoluciones estarían tomando como punto de partida la oposición entre el «hecho biológico de la posesión»¹²⁶⁶ y el derecho de propiedad. La lucha a muerte habría sido lo que primero hizo posible que la posesión biológica se transformara en posesión reconocida, vale decir, en propiedad. Al mismo tiempo que su humanidad, el amo vencedor de la lucha antropogénica se habría visto reconocido como ostentando la posesión sobre una cosa determinada- sus derechos exclusivos sobre la misma- esa propiedad original no siendo sino su esclavo. A partir de ese momento la mera posesión de la cosa- en este caso, del esclavo- estaría perdiendo cualquier significación para pasar a tenerla el reconocimiento de dicha posesión como propiedad por parte de los otros amos no propietarios. Quiere decirse, que la cosa dada podría no estar presente y, en consecuencia, no darse su posesión actual, sin que por ello la cosa estuviese dejando de ser propiedad de su propietario, ese reconocimiento por los otros amos haciendo de la propiedad algo distinto de la simple posesión física aquí y ahora. Veíamos más arriba¹²⁶⁷ cómo Kojève hacía ya en el caso de esos amos aristocráticos una distinción importante entre dos luchas y dos riesgos: una lucha total, que el amo habría acometido por el reconocimiento de su humanidad, de un lado, y una parcial, en la que ese amo se habría involucrado con vistas a que se reconociera únicamente su propiedad sobre una cosa dada. Y así, un amo dispuesto a arriesgarlo todo con vistas a que se reconociese su humanidad, podía no estarlo tanto si lo que estaría en juego sería el reconocimiento por los otros de su posesión de una cosa determinada¹²⁶⁸. Ahora bien, caso de no estarlo él y sí otro amo, el primero acabará indefectiblemente como esclavo del segundo al menos respecto de la cosa por la que éste último se habría jugado la vida¹²⁶⁹. Quiere decirse que aquel de los amos que optara por no arriesgarse por esa cosa determinada, estaría excluyéndose a sí mismo de cualquier pretensión a un derecho de propiedad sobre la misma. Siendo esto así, el reconocimiento por parte de este último del derecho de propiedad sobre la cosa del amo que sí que se habría arriesgado por ella, estaría siendo un reconocimiento unilateral¹²⁷⁰. Y esto que estaría sucediendo respecto de un amo, estaría sucediendo al mismo tiempo recíprocamente entre todos los amos, de suerte que lo que al final estaría dándose sería un recíproco reconocimiento unilateral entre los amos de sus respectivas propiedades.

Otra consecuencia de calado de la distinción entre riesgo total en la lucha por el reconocimiento de la propia humanidad o «dignidad humana»¹²⁷¹ y riesgo parcial en la lucha en que se habría incurrido por la propiedad de una cosa dada, sería que si la primera de estas luchas habría dado lugar a la identidad fundamental de los amos, al universalismo igualitario de éstos, la segunda, por su parte, al acometerse en razón de una cosa dada que se presentaría determinada por el lugar o topos natural que ocuparía en el mundo natural, estaría contribuyendo a la diferenciación y particularización de los amos. En tanto propietarios, los amos tenderían, pues, a hacerse diferentes, o lo que es lo mismo, a volverse particulares y a hacerlo en función de un mundo que no sería humano como sería el natural que estaría

¹²⁶⁵ Véanse págs. 92, 241-245, 250-257 de esta tesis.

¹²⁶⁶ Kojève, *Esquisse*, 520, nota 2.

¹²⁶⁷ Véase p. 244 de esta tesis.

¹²⁶⁸ Kojève, *Esquisse*, 533.

¹²⁶⁹ *Ibid.*

¹²⁷⁰ *Ibid.*, 534.

¹²⁷¹ *Ibid.*, 533.

determinando a la cosa.¹²⁷² Por lo tanto, si del riesgo total en el que el amo incurría en la lucha con vistas al reconocimiento de su humanidad podía decirse que le humanizaba universalizándole, del riesgo parcial que el amo estaría asumiendo por ver reconocido su derecho de propiedad sobre una cosa dada, cabría afirmar que le estaría deshumanizando al particularizarle. Contrastar este estado de cosas en el amo respecto de la propiedad con los efectos que el trabajo estaría teniendo sobre el esclavo puede resultar esclarecedor. Y es que a este estaría sucediéndole, a través del trabajo, lo contrario que al amo propietario le ocurría, a través de la propiedad, a saber, que el esclavo, a través de su trabajo, estaría humanizándose al particularizarse¹²⁷³. Para ser reconocido como individuo, vale decir, como síntesis de lo particular y de lo universal, al esclavo le estaría bastando entonces con que fuera reconocida como universal la particularidad del trabajo que le estaría humanizando, toda vez que ese esclavo ya habría reconocido previa y unilateralmente la universalidad de la lucha que la figura del amo encarnaba. A este último, en cambio, en ningún caso estaría ofreciéndosele esta posibilidad, su individualidad no pudiendo ser completada más que por el reconocimiento universal de una particularidad que no sería humana, a saber: la de su propiedad. Viniéndole el registro propiamente humano únicamente de la universalidad del riesgo total en la lucha, el amo, en la medida en que aspirase a una individualidad que viniera a sintetizar la universalidad primera con la particularidad que le estaría constituyendo como propietario, estaría deshumanizándose.

Lo estamos, pues, viendo: al derecho de propiedad del amo lo hace derivar Kojève de la lucha, una lucha a la que estaría correspondiéndole un riesgo parcial, pero que no por parcial lo sería menos. Concebida así la propiedad, el derecho de propiedad del primer ocupante de una cosa dada sólo tendría visos de ser reconocido por los otros amos, en la medida en que quien fuera a tomarla estuviese dispuesto a arriesgar su vida por ella. De igual manera, el tercero del derecho en un mundo de amos propietarios sólo consideraría lícito el derecho de propiedad de alguien, siempre que ese alguien quisiera matar o morir por la cosa de la que querría ser reconocido como propietario.¹²⁷⁴ «De una manera general, el acento se pone sobre la propiedad (de la cosa) y no sobre la cosa (que es una propiedad efectivamente poseída o no). Se arriesga la vida por ser propietario de la cosa [...]»¹²⁷⁵ Pudiera, en función de lo dicho, creerse que alguien que robase una cosa se estaría arriesgando en el sentido acabado de describir. Pero, de creerlo, nos estaríamos equivocando. El ladrón se arriesga, sí, y quizá pueda incluso hacerlo de un modo más real que el aspirante a propietario, pero lo hace, no por la propiedad- cuyo riesgo estaría incluyendo, como si dijéramos, la admisión por parte del tercero del derecho de que el aspirante a titular del derecho de propiedad quiere a arriesgar su vida para ser reconocido como propietario de la cosa - sino, precisamente, por lo contrario, a saber, por la mera posesión biológica de la misma. Y así, ese ladrón estaría dejándose determinar por la cosa que querría robar y sería por su posesión, por la que estaría arriesgándose como animal.¹²⁷⁶ De ahí que de ese riesgo del ladrón no quepa derivar derecho alguno. Sin embargo, si, en función de lo acabado de decir respecto al ladrón, habría quedado claro porqué el robo no podría estar dando pie a un derecho de propiedad sobre la cosa, seguiría sin estarlo cómo una propiedad que presupondría la lucha podría estar dando lugar a un derecho autónomo respecto del Estado. Podría, en un momento dado y para justificarlo, dotarse al derecho de propiedad de una

¹²⁷² *Ibid*, 534, nota 2.

¹²⁷³ *Ibid*.

¹²⁷⁴ *Ibid*, 535.

¹²⁷⁵ *Ibid*, 536.

¹²⁷⁶ *Ibid*, 535, nota 1.

convención que se encargara de separar en mayor o menor grado el reconocimiento de la propiedad de las vicisitudes efectivas de la lucha como, por ejemplo, lo habría sido la prohibición a cargo del Estado en su día de las guerras privadas, pero el éxito de una tal convención o de convenciones semejantes habría sido, cuándo menos, cuestionable.¹²⁷⁷

En la conformación del derecho a la propiedad podría hacerse aún otra distinción. Nos referimos a la que para Kojève estaría existiendo entre el aspecto «riesgo» de la lucha y el aspecto «cosa dada» de la cosa de la que se querría ser reconocido como propietario. Este último aspecto- el de «cosa dada» de la cosa- representaría el lado animal de la posesión biológica, precisamente por el hecho de que a esa cosa la estaría determinando el «topos» que ocuparía en el cosmos natural. En otras palabras, ese aspecto «cosa dada» de la cosa en cuestión estaría implicando el mismo tipo de posesión- la posesión biológica- que al ladrón veíamos que le llevaba a arriesgarse en su robo. El aspecto riesgo de la lucha, por el contrario, estaría implicando el querer que a uno se le confiera el reconocimiento como propietario, este reconocimiento no siendo sino la «objetivación»¹²⁷⁸ del riesgo que se querría asumir por la cosa. Sucedería además que el riesgo de la lucha- a diferencia del «topos» de las cosas, cada una ocupando un lugar siempre diferente al de las demás – estaría siendo para todos los amos el mismo, dando lugar ese riesgo, por consiguiente, a una propiedad que en esencia sería igual para todos. De ahí el carácter colectivo del derecho de propiedad de origen aristocrático ya apuntado antes en esta tesis¹²⁷⁹: a riesgo igual- el de la propia vida- derecho igual a la propiedad. Y la objetivación de esos riesgos iguales que implicaría el derecho igual a la propiedad se traduciría en el caso de un grupo de amos en que «cada uno de ellos estaría siendo propietario del conjunto con el mismo derecho que los otros»¹²⁸⁰. En su calidad de diferentes avatares de un grupo de amos, los miembros de «una Familia no estatalizada, pero autónoma, o «Nación»: clan, tribu, etc.» estarían siendo co-partícipes de un conjunto colectivo que les sería común y que entrañaría, llegado el caso, que lo defendieran en común con sus vidas. Lo que sí que podría ser diferente sería la posesión, relativa ésta siempre a la cosa dada y no al riesgo, de la que cada miembro del grupo en cuestión disfrutaría de suerte que cada uno de ellos podría estar siendo «diferente en tanto poseedor»¹²⁸¹.

iii-. Propiedad personal y derecho penal aristocrático

Vemos, pues, que el derecho aristocrático de propiedad de los amos sería un derecho que no perdería nunca de vista el horizonte de lucha en el que se engendraría el derecho de la propiedad y que la propiedad reconocida por ese derecho quedaría referida a un horizonte de participación común en la propiedad comunitaria o colectiva del grupo. De ese derecho, Kojève nos dice además que en él vendría asimismo a reconocerse lo que nuestro autor llama propiedad personal. Dicha propiedad personal sería la constituida por el cuerpo «y todo lo que hace cuerpo con ese cuerpo (ropa, armas, mujeres)»¹²⁸². Pues bien, si algo definiría a esta propiedad personal, ello sería no un riesgo parcial en el que el amo querría incurrir por mor de una cosa dada y al que a ese amo le sería dado renunciar caso de que la cosa no le interesase, sino un riesgo total, igual de total que el que entrañaba el reconocimiento de la dignidad

¹²⁷⁷ *Ibid*, 535, nota 2.

¹²⁷⁸ *Ibid*, 536.

¹²⁷⁹ Véanse pp. 299-301 de esta tesis.

¹²⁸⁰ Kojève, *Esquisse*, 536.

¹²⁸¹ *Ibid*.

¹²⁸² *Ibid*, 537.

humana del amo. La propiedad personal sería, por lo tanto, una propiedad que no admitiría que el amo se desinteresara respecto de ella renunciando a la lucha, pues esto sería tanto como renunciar a su humanidad. La expresión «propiedad personal», por lo demás, no estaría en ningún caso refiriéndose a que el carácter de esa propiedad personal estuviera siendo más privado, en el sentido burgués, es decir, el que estaría comportando una fundamental alienabilidad de la propiedad, de la palabra. Si acaso, lo estaría siendo menos, pues, coincidiendo en ella posesión biológica y propiedad¹²⁸³, la propiedad personal no admitiría siquiera las diferencias entre posesión diferente y propiedad colectiva igual, o lo que sería lo mismo, nadie podría aspirar a la posesión del ojo de otro o a la cesión del suyo propio a otro propietario como si de posesiones diferentes de un cuerpo en el que se coparticipara colectivamente se tratara. Frente a una propiedad colectiva que, como veíamos, sólo podía ser poseída en calidad de copartícipe por cada miembro del grupo de amos y que normalmente habría estado constituida por ese bien inmueble que sería el territorio del grupo de amos en cuestión, a la propiedad personal le estaría siendo distintiva una fundamental inalienabilidad, así como el presentarse, en su origen al menos, constituida normalmente por una propiedad mueble.¹²⁸⁴

La lesión que afectaría a esa propiedad personal en una sociedad de amos aristocráticos la estaría entendiendo el derecho de la misma como una lesión de derecho penal. El ladrón, por ejemplo, que en esa sociedad robara la propiedad personal de alguien no estaría haciéndose con la propiedad perteneciente a un miembro específico o particular de dicha sociedad, sino que lo que ese ladrón estaría robando sería una propiedad cualquiera de un propietario cualquiera¹²⁸⁵, la propiedad no afectando a la cosa dada que el ladrón roba, sino al riesgo total e idéntico que la propiedad personal llevaría incorporado. Atentando así el ladrón contra la sociedad en su conjunto al estar haciéndolo contra la propiedad personal de un amo en concreto, el tercero del derecho aristocrático procedería a intervenir espontáneamente y a imponer a aquel una pena. Si, por otra parte y como hemos visto, la propiedad personal, era una propiedad menos privada que ninguna otra, ello estaría encontrando su reflejo en el hecho de que su esencial inalienabilidad estaría volviendo imposible que se diesen a su respecto interacciones lícitas, de suerte que «en lo que concierne a la «propiedad personal» el Derecho de la propiedad se reduce por tanto efectivamente al Derecho penal que anula el robo (en sentido amplio)»¹²⁸⁶ De aquí, que los derechos aristocráticos tipificaran como robo someter la propiedad personal a una compraventa.

En contraste con la propiedad personal de los amos, la propiedad colectivo- comunitaria en régimen de coparticipación en que aquellos habrían simultáneamente vivido y que permitía que a cada uno de ellos le fuese dado disfrutar de una posesión diferente, sí que habría admitido que en su interior se diesen interacciones jurídicas que hicieran –entendemos– de esas posesiones diferentes, su objeto, el derecho civil aristocrático encontrando en esas interacciones su campo específico de aplicación. Solo que, como hemos tenido la oportunidad de verlo en más de una ocasión a lo largo de esta tesis, esas interacciones habrían sido poco numerosas en número y se habrían concentrado en cuestiones relativas a los límites y las servidumbres de las propiedades inmuebles de los amos, así como a los títulos de adquisición y pérdida de las mismas. Además, ese derecho civil aristocrático cuyo objeto no habría sido otro que las interacciones que pudieran darse entre las posesiones aristocráticas en el interior de un régimen de coparticipación en la común propiedad colectiva, se habría ocupado de posesiones de

¹²⁸³ *Ibid.*

¹²⁸⁴ *Ibid*, 538, nota 1.

¹²⁸⁵ *Ibid*, 537.

¹²⁸⁶ *Ibid*, 537-538.

carácter mayormente familiar, por lo que ese derecho civil de la propiedad habría «aparecido, por lo tanto, sobre todo como un Derecho de la Sociedad Familiar».¹²⁸⁷

Hemos hecho antes mención incidental a la prohibición por parte del Estado de las guerras privadas como a una suerte de convención que se habría establecido con vistas a que la lucha subyacente al derecho de propiedad aristocrático no acabara impregnando toda interacción que de ese derecho pudiera derivarse. Pues bien, Kojève parece dar a esta convención una importancia mayor que la que esa mención incidental podría en un principio dar a entender. Sostiene, en efecto, nuestro autor que «el derecho de propiedad solo aparece en el momento en que el Estado prohíbe las luchas por la propiedad, es decir, las guerras privadas»¹²⁸⁸. Mientras a la propiedad de una cosa la esté determinando la voluntad de su poseedor de defenderla hasta la muerte y a esa defensa se le dé libre curso difícilmente habrá derecho, la condición precaria de cada propiedad quedando al albur de cualquier pretendiente que pase por ahí y, eso sí, esté dispuesto a jugarse la vida. Pero al prohibir las guerras privadas, el Estado como tercero del derecho habría, de hecho, liberado a la propiedad de esa precariedad y permitido que a esta pudiera concebirse como eterna, el derecho de conquista del primer ocupante pasando entonces a ser el eterno del último que hubiese ocupado la propiedad antes de proclamarse dicha prohibición.¹²⁸⁹ Pero nuevamente, la antedicha prohibición no habría impedido que a la noción aristocrática del derecho de propiedad siguiese subyaciéndola el principio de la lucha, dicho principio transmutado ahora en «voluntad de lucha sin lucha posible»¹²⁹⁰ o quizá mejor en «suposición legal»¹²⁹¹ de voluntad de lucha. Y así, caso de que el tercero de derecho aristocrático supusiera en el propietario una ausencia de voluntad de lucha, la propiedad de éste pasaría a prescribir, esto es, dejaría de contar con la sanción del derecho del, depende como se lea, primer o último ocupante.

iv-. El derecho burgués de la obligación. El impuesto como avatar del trabajo o esfuerzo

Hasta aquí el análisis de un aspecto, el aristocrático, del derecho de propiedad.

Kojève habría llevado a cabo dicho análisis, por resumir brevemente, buscando contrastar dicho derecho con el que habría sido preponderante en la sociedad civil económica, sociedad ésta que sería, junto con la sociedad civil familiar, el otro pilar de la sociedad civil cuyo descubrimiento –pues existir, puede que dicha sociedad existiera desde mucho antes– se habría producido más o menos en el momento en que al individuo humano empezó a admitírsele como sujeto de derecho, o lo que vendría a ser lo mismo, cuando en la evolución de los sistemas jurídicos comenzó a predominar el elemento burgués de la justicia de equivalencia sobre el aristocrático de la justicia de igualdad. Junto a la personalidad jurídica de ese individuo, en esos sistemas habría comenzado a perfilarse, como decimos, una sociedad civil en su conjunto, que reaccionando a través del derecho penal contra la voluntad e intención de un miembro particular que quisiera atentar contra ella, existiría ella misma en potencia, es decir, no en acto, sino en su aspecto de voluntad e intención. El origen de la sociedad civil económica venía a referirlo Kojève a dos factores: de un lado, a la necesidad de alimentarse, pero humanizada, es decir trascendida, y, de otro, al trabajo, trabajo que nuestro autor habría entendido como interacción social y, por ende, humana. Sobre la base exclusiva de un trabajo remitido a su aspecto de interacción social se habría constituido la

¹²⁸⁷ *Ibid*, 538.

¹²⁸⁸ *Ibid*, 541.

¹²⁸⁹ *Ibid*, 539.

¹²⁹⁰ *Ibid*, 541.

¹²⁹¹ *Ibid*.

autonomía de la sociedad civil económica respecto de la Sociedad política o Estado. Derivado de ello, la noción kojéviana de trabajo estaría implicando, a su vez, la de intercambio, al presuponer todo trabajo humano, de un lado, un intercambio siquiera virtual en el interior del proceso productivo, intercambio interno que Kojève habría hecho equivaler al salario y un intercambio externo que equivaldría al precio que por el producto resultado del trabajo estaría en condiciones de ofrecer el mercado, mercado este que no estaría siendo sino la propia sociedad civil económica en tanto «lugar donde se efectúan los intercambios de los productos del trabajo»¹²⁹². En conexión con ese intercambio nuestro autor habría hecho entrar la noción de propiedad que habría estado en curso en la sociedad civil económica de la que nos ocupamos. Dicha noción estaría implicando que a la propiedad se la contemplase como esencialmente alienable o intercambiable y como condición sine qua non de la obligación. Y así, el derecho de propiedad como derecho de estatuto, esto es como ligado al ser del propietario y no a las acciones e interacciones de éste, habría sido puesto en relación con un derecho de la obligación, cuyo carácter dinámico¹²⁹³ estaría basándose en el citado carácter alienable de la propiedad, así como en la capacidad del individuo humano de involucrarse en interacciones sociales e intercambios, el trabajo ocupando, dentro de esas interacciones e intercambios, un lugar privilegiado, una especie de matriz original. Y si al análisis del derecho de propiedad como derecho aristocrático de estatuto le habría subyacido la voluntad de lucha, voluntad de lucha que, a fin de cuentas, habría constituido el principio del que «todo el contenido del derecho aristocrático de la propiedad puede ser deducido»¹²⁹⁴, al análisis del «derecho burgués de la propiedad»¹²⁹⁵ le habrían subyacido principios de una índole muy distinta, una índole que estaría haciendo de ese derecho «de alguna manera una introducción al derecho de la obligación»¹²⁹⁶ y, en consecuencia, acercándolo a un derecho de la función y a las interacciones e intercambios que serían inherentes a éste.

Kojève va a comenzar su análisis del derecho burgués de propiedad señalando la fundamental diferencia entre la obligación del derecho aristocrático de propiedad y la obligación propia del derecho burgués. Sobre esa diferencia se ha dicho ya algo anteriormente que nos permitimos recordar aquí, a saber, que en el derecho de los amos aristocráticos la renuncia parcial de un amo a la lucha por la propiedad de una cosa dada provocaba que la cosa cuya propiedad ese amo había reconocido como exclusiva de otro amo le generase obligaciones. Se trataba de obligaciones puntuales que, entendidas como servidumbres, se relacionaban con una propiedad concreta. Por el contrario, la obligación del derecho de propiedad burgués, cuya profusión calificábamos en esta tesis de sistemática¹²⁹⁷, «se relaciona con la sociedad económica en su conjunto y está ligada a la propiedad en tanto tal: el impuesto, por ejemplo»¹²⁹⁸. Y sobre esta obligación burguesa nos permitimos recordar ahora lo que antes decíamos de ella, a saber: que estaría presuponiendo la propiedad, igual que ésta lo estaría haciendo con ella. De manera análoga a cómo de la identidad de la naturaleza podría decirse acaso que en la antropología kojéviana no se presentaba sino para ser negada por el trabajo del hombre, podría afirmarse que la introducción por parte de Kojève del derecho de la propiedad en el derecho burgués no habría obedecido en su fenomenología sobre el

¹²⁹² *Ibid*, 528.

¹²⁹³ *Ibid*, 543.

¹²⁹⁴ *Ibid*, 541.

¹²⁹⁵ *Ibid*, 542.

¹²⁹⁶ *Ibid*.

¹²⁹⁷ Véase p. 318 de esta tesis.

¹²⁹⁸ Kojève, *Esquisse*, 542, nota 1.

derecho sino para que ese derecho pudiera ser negado por el de la obligación. Y es que lo importante para el derecho burgués o moderno no habría radicado en una propiedad presentada como ligada al estatuto-al ser- de su titular, cuánto en las obligaciones que a la misma hubiesen podido adosársele. O, por decirlo de otra manera, desde la óptica del derecho burgués de la obligación se estaría siendo propietario ante todo para poder contraer obligaciones y no al revés. En este sentido la capacidad jurídica de obligarse en ese derecho estaría recordando bastante al derecho al deber de cumplir con las órdenes del amo que tenía el esclavo, deber por el cual este habría tomado conciencia de su personalidad jurídica y se habría humanizado. Vemos así, entonces, cómo la lucha, o para ser más exactos, la voluntad de lucha, fuente del derecho por excelencia en los sistemas jurídicos aristocráticos, se habría vuelto en el derecho burgués de la obligación jurídicamente irrelevante. Habiendo renunciado a la lucha por la angustia ante la muerte a manos del amo, el esclavo-burgués habría hecho de su propia servidumbre el patrón a partir del cual habría elaborado su noción de derecho de la propiedad. La justicia de equivalencia en la que estaría inspirándose su derecho le habría servido al esclavo-burgués para adosar a cada ventaja, un inconveniente, o, lo que sería lo mismo, a cada propiedad una obligación. Y así, no siendo sino el propio trabajo y esfuerzo contenido en los servicios que al amo estaría prestando, el inconveniente por excelencia a ojos de ese esclavo-burgués, sólo esos trabajo y esfuerzo habrían podido llegar a compensar –volviéndola justa¹²⁹⁹– la ventaja representada por el derecho de la propiedad. En otras palabras, el esclavo-burgués habría colocado el origen de su concepto de derecho de la propiedad no en ninguna voluntad de lucha, sino en esos su trabajo y esfuerzo. En la misma lógica se habría inscrito, por añadidura, que el derecho de propiedad del derecho burgués quedase justificado por una serie de obligaciones que la propiedad como tal estaría generando nada más que por estarse siendo titular de la misma¹³⁰⁰. Kojève se refiere aquí a los impuestos, entendidos estos como una especie de avatar del trabajo o del esfuerzo. En relación con este punto merece subrayarse la cualidad de lo virtual que el derecho burgués en general no sólo el de la obligación- habría propendido a introducir en el ámbito estrictamente jurídico. Lo veíamos ya al hablar del salario como un intercambio siquiera virtual cuyo objeto lo habrían constituido las partes equivalentes de trabajo que a cada uno de los participantes le estarían correspondiendo en la realización de un concepto-proyecto colectivo. Y lo vimos igualmente al hablar de la víctima virtual –esto es en su aspecto intención y voluntad, es decir en potencia– que la sociedad civil en su conjunto estaría representando a ojos del derecho penal burgués. Pues bien, en la medida en que el trabajo que alguien hubiese invertido en una cosa le estaría convirtiendo en propietario actual de esa cosa, así como en virtual de cualquier otra que pudiese estar equivaliendo a ese trabajo¹³⁰¹, esa cualidad de lo virtual de la que hablamos parecería estar siendo consustancial al derecho de la sociedad civil económica kojéviana. Al fenómeno del trabajo, por esto mismo, sólo cabría entenderlo en el marco de ese derecho económico «en un sentido amplio», esto es, no tanto como la producción de cosas, sino como «ligado a entidades «ideales», a símbolos del trabajo: el nombre y prestigio de una casa comercial, por ejemplo, un título, la marca de un producto»¹³⁰², «De ahí, el derecho de la «propiedad intelectual»¹³⁰³.

¹²⁹⁹ *Ibid*, 542.

¹³⁰⁰ *Ibid*.

¹³⁰¹ *Ibid*, 543.

¹³⁰² *Ibid*, 543, nota 1.

¹³⁰³ *Ibid*.

Tuvimos ocasión de ver en su momento¹³⁰⁴ cómo el derecho burgués no habría implicado ninguna igualdad en las situaciones respectivas de los agentes de una interacción social, sino su diferencia y que, dando esa diferencia por sentada, lo que ese derecho se habría propuesto realizar habría sido la consecución de la equivalencia de las situaciones respectivas de los agentes. La diferencia de situaciones – los diferentes contenidos de las ventajas e inconvenientes de los agentes en interacción– que ese derecho habría tomado como punto de partida habría demostrado ser un factor propiciador del intercambio, la finalidad de este no siendo otra que la de que un agente en una interacción social pudiera hacerse con una cosa de la que estuviera careciendo por medio del intercambio de la propiedad de esa cosa contra otra cuyo titular fuera otro agente que careciera de una cosa pudiera ser equivalente a la del primero. Sólo que esas propiedades intercambiadas, «siendo algo por completo distinto a la posesión, no está ligada al *hic et nunc* de la cosa»¹³⁰⁵. Quiere decirse que el concepto de propiedad en el derecho burgués de la propiedad estaría haciendo abstracción respecto del aquí y ahora de las cosas poseídas, de forma tal que la condición de propietario que dicho concepto estaría implicando no se vería alterada por que el contenido –las cosas– de la posesión hubiese cambiado. Lo que para ese derecho estaría contando no sería, por lo tanto, la igualdad de una cosa situada en su aquí y ahora con otra con la que la primera pudiera estar compartiendo espacio y tiempo, sino la equivalencia entre dos propiedades contempladas estas como un «conjunto de derechos o ventajas equivalente a un conjunto de deberes o inconvenientes ventajas, incluso, al esfuerzo de trabajo invertido»¹³⁰⁶.

La modestia de los desvelos que el derecho civil aristocrático se habría tomado en lo que concernía a la coexistencia de las propiedades de los amos– delimitar bien sus lindes y establecer los términos de su adquisición –derecho de primer ocupante o conquista y pérdida-prescripción o suposición legal de inexistencia de voluntad de lucha, básicamente– se habría convertido en el derecho de propiedad burgués en una preocupación constante por que la propiedad conservase su esencial intercambiabilidad¹³⁰⁷. El poder ser intercambiada por otra propiedad es lo que estaría volviendo reales las ventajas que esa propiedad contendría y ese poder o capacidad de una propiedad para ser intercambiada por otra estaría representada por el dinero. Si la propiedad suponía la alienabilidad de la cosa poseída, su capacidad de ser intercambiada representada por el dinero estaría determinando el valor de la misma, que sería lo que el tercero del derecho burgués estaría protegiendo, esto es, no la propiedad sobre la cosa cuánto la propiedad sobre el valor de la misma representado por el dinero y equivaliendo este a la referida capacidad para el intercambio. Ahora bien, en la medida en que el propio trabajo no venía a ser sino un intercambio de propiedad que tenía lugar en el curso del proceso productivo, el dinero podría ser considerado como «un equivalente del trabajo»¹³⁰⁸. No pudiendo el dinero, a diferencia de lo que ocurría con la cosa respecto de la propiedad, ser separado de la propiedad sobre el valor de la cosa, el dinero-trabajo estaría constituyendo en el derecho burgués de la propiedad la «única propiedad reconocida jurídicamente»¹³⁰⁹. El derecho del primer ocupante que en el derecho aristocrático veíamos representado por la voluntad de lucha por la cosa cuya propiedad se reclamaba, habría pasado en el derecho burgués a serlo por el hecho de haber sido el primero en haber invertido trabajo en la cosa que se estuviera

¹³⁰⁴ Véase p. 313 de esta tesis.

¹³⁰⁵ Kojève, *Esquisse*, 543.

¹³⁰⁶ *Ibid.*

¹³⁰⁷ *Ibid.*, 544.

¹³⁰⁸ *Ibid.*

¹³⁰⁹ *Ibid.*

poseyendo u ocupando¹³¹⁰. Por lo mismo, candidato a heredar una cosa lo será en ese derecho sólo aquel que demuestre ser capaz de continuar trabajando la cosa del mismo modo en que lo habría hecho el anterior propietario de la misma, algo de lo cual nunca habría garantía suficiente. Y así, mientras en el derecho de propiedad aristocrático, el hecho de que el heredero aceptara poner en riesgo su vida- que no diferiría en nada del modo en que el anterior propietario habría puesto en riesgo la suya¹³¹¹- por una determinada propiedad, habría implicado su inmediata cualificación para recibir en herencia la misma, de suerte que la transmisión de ésta aseguraba su continuidad idéntica en quien la heredaba; en el derecho de la propiedad burgués sería imposible que ocurriera lo mismo. Porque, en contraste con el riesgo en la lucha, la naturaleza del trabajo estaría siendo la de ser diferente según quien fuera el que aplicara el trabajo a la cosa. Al derecho sucesorio del derecho burgués no le habría bastado, por lo tanto, con que el potencial heredero declarase que iba a trabajar la propiedad que se le estaría transmitiendo tal y como su antecesor lo hizo, sino que ese derecho habría procedido, antes bien, a curarse en salud, prefiriendo, por así decirlo, que el beneficiario del testamento pasara antes por caja a través del impuesto de sucesiones. Y es que, para el derecho económico burgués de la obligación, condición para que pudiera darse una continuidad, si bien nunca idéntica- en la propiedad habría sido la de que se diese siempre una continuidad en las obligaciones que la propiedad en cuestión estuviera comportando. Y aun con todo, toda propiedad que no viniese justificada por un trabajo llevado a cabo por el nuevo propietario sería siempre contemplada con recelo por ese derecho. A los impuestos-al de sucesiones, en particular, en este contexto- sería necesarios entenderlos desde esta perspectiva. El papel de la fiscalidad en el derecho económico burgués no habría sido otro en último término que el de hacer que los impuestos se constituyeran en una especie de avatares del trabajo. Como resultaría imposible que se diese ninguna garantía de que el nuevo propietario fuera a trabajar la propiedad como lo habría hecho su antecesor, la carga fiscal estaría siendo la encargada de hacer las veces de una garantía equivalente. En el derecho sucesorio burgués a la herencia habría pasado a contemplársela como una entrega de propiedad que estaría haciéndose con antelación a que la obligación hubiese sobrevenido, algo fundamentalmente injusto. Deber del heredero habría pasado a ser, pues, a ojos de ese derecho, proceder a compensar a contrapelo la ventaja o el derecho de la propiedad que habría recibido, con la obligación o inconveniente correspondiente, vale decir, con su trabajo o esfuerzo. Se habría dado así con un procedimiento para hacer que el beneficiario del testamento pudiera producir ex post facto la propiedad que sin esfuerzo habría recibido. Quiere decirse que, en rigor, la herencia en el derecho burgués no estaría siendo en sí misma la herencia de ninguna propiedad, al priorizarse en ella la habilitación de un mecanismo –en este caso, fiscal– con vistas a que se diese el trabajo capaz de justificar a ojos de ese derecho la ventaja de la propiedad que el heredero habría recibido sin esfuerzo. Lo esencial para ese derecho sería, pues, que se diese la posibilidad de un tal trabajo a cargo del heredero y, siendo esto así, «La herencia burguesa es, por lo tanto, de hecho, la herencia de los «medios de producción», de la posibilidad de un trabajo determinado: en tal ámbito, con tales herramientas etc. Y si, esta «posibilidad» es facilitada por un tercero, por el Estado, en concreto, la transmisión hereditaria de la propiedad deja de tener razón de ser».¹³¹²

¹³¹⁰ *Ibid.*

¹³¹¹ *Ibid.*, 544, nota 1.

¹³¹² *Ibid.*, 545, nota 1.

v-. El formalismo del derecho burgués de la obligación y la pseudo-síntesis jurídica burgués-capitalista. Las relaciones entre esta síntesis y el tipo existencial burgués

Si recordamos, en el derecho aristocrático de la propiedad Kojève distinguía dos aspectos: de un lado, un aspecto particular y diferenciador relativo tanto al riesgo parcial en que respecto de una cosa dada se limitaba a incurrir el amo, como a la dependencia respecto de esa cosa en que quedaba el amo que reconocía la propiedad sobre la misma y, de otro, un aspecto universal e idéntico relativo al riesgo total implicado en la propiedad personal y en el que ese amo incurría por mor de la lucha por el reconocimiento de su propia dignidad humana. De este riesgo total, siempre igual a sí mismo, Kojève extraía además el carácter colectivo y comunitario de la propiedad aristocrática. Pues bien, el derecho burgués de la propiedad habría ignorado por completo tal carácter. Para este derecho sólo habría existido un aspecto, a saber, el aspecto particular y diferenciador del trabajo, que es lo que estaría haciendo que la cosa a la que uno habría incorporado su trabajo fuera por principio diferente de la de los demás y, en tanto tal, una cosa de su propiedad. Al mismo tiempo, la propiedad personal, que al derecho aristocrático veíamos hacer equivaler al cuerpo y a lo que hacía cuerpo con éste (vestimenta, armas, mujeres), propiedad la antedicha respecto de la cual quedaba excluido que el amo pudiera desinteresarse renunciando a poner en riesgo su vida, puesto que esto habría sido tanto como arrebatarse al reconocimiento del amo la base biológica o animal que lo actualizaba, esa propiedad personal- decíamos- habría dejado de jugar en el derecho burgués de la obligación el papel que habría jugado en el derecho aristocrático de los amos. Y es que a la propiedad habría pasado a interpretársela en el derecho burgués de la obligación como a una propiedad privada- privada de cuerpo, en rigor, como inmediatamente veremos- «en el sentido propio de la palabra»¹³¹³, dejándose así de darse en ese derecho una propiedad personal no alienable, entendida como una propiedad haciendo cuerpo con el cuerpo del propietario. Ese carácter absolutamente privado que la propiedad estaría adoptando en el derecho burgués de la Sociedad civil económica habría hecho de aquella algo esencialmente alienable, esto es, una propiedad a la que, ante todo, la estaría definiendo su cualidad de ser separable por completo del ser del propietario, vale decir, intercambiable. En este sentido, nada en ese derecho habría impedido que la posesión biológica de la propiedad de un propietario se hubiese encontrado en manos de un usufructuario disfrutando de aquella, sin que este hecho viniese a menguar en absoluto la exclusividad del propietario sobre su propiedad. La separación del propietario de su propiedad, así como la correlativa posesión de ésta por un usufructuario, por un lado, y, por otro, el mantenimiento del primero en su identidad como propietario, se habrían vuelto posibles en el referido derecho porque en ese derecho se habría asumido que, separado así de su propiedad, el propietario no habría dejado por ello de ser capaz de realizar un trabajo equivalente al que hubiera realizado si aun poseyera aquella y, a su vez, que de la posesión de dicha propiedad el usufructuario habría sido capaz de extraer una propiedad equivalente al trabajo invertido en la propiedad de cuya posesión habría disfrutado¹³¹⁴. Así al menos habría debido ser en teoría, si no fuera por la tendencia que Kojève detecta en el derecho burgués a que la obligación no rebase su condición meramente formal, esto es, la tendencia de ese derecho a quedarse en pura abstracción. Basándose en ese formalismo del derecho burgués de la propiedad, nuestro autor anticipa lo que a su juicio constituiría una primera –y «errónea»¹³¹⁵– tentativa de síntesis entre los principios del mentado derecho burgués y los del aristocrático, síntesis que atribuirá a un por él llamado derecho burgués - capitalista. El formalismo del derecho burgués-capitalista se

¹³¹³ *Ibid*, 546.

¹³¹⁴ *Ibid*, 546, nota 1.

¹³¹⁵ *Ibid*, 547.

habría mostrado ducho en hacer pasar los más diversos conceptos jurídicos por lo que éstos, en realidad, no serían. Y así, a una propiedad adquirida sin lucha y sin trabajo se la habría hecho equivaler a una propiedad aristocrática hereditaria a la que no estaría siendo necesario adjuntarle deber alguno de lucha. De manera análoga, en ese derecho burgués-capitalista se habría equiparado la ausencia de lucha con un trabajo que tampoco se habría producido, lo mismo que a la ausencia de trabajo, con una lucha que tampoco habría tenido lugar. El cuadro de equívocos jurídicos que habría resultado de una síntesis jurídica como la descrita vendría a casar, bastante bien, de hecho, con la visión hegeliano-kojeviana del incipiente mundo romántico-burgués como una suerte de espejismo o, si se quiere, como ese «epítome de la impostura»¹³¹⁶ del que en esta tesis hablábamos al analizar las formas del espíritu moral. Tampoco descuadrarían con dicha visión los ecos heideggerianos que estarían resonando en el sintagma «existencia inauténtica del mismo burgués»¹³¹⁷ con el que Kojève viene a caracterizar el tipo existencial resultante de la «pseudo-síntesis»¹³¹⁸ del derecho burgués capitalista. Valiéndose de ese formalismo jurídico, ese tipo existencial- de manera muy parecida, por lo demás, a como ya se nos decía que lo habría hecho el hombre de la certeza moral¹³¹⁹ respecto de los logros de la revolución francesa- va a llevar a cabo una suerte de inversión del mundo real, tomándose a sí mismo formal o abstractamente como amo sin tener que asumir ningún riesgo y considerándose, a la vez, investido del derecho a no trabajar.

En lo que concierne al derecho económico de propiedad, que es de lo que, al cabo, nos estábamos ocupando en estas líneas consagradas al análisis de la sociedad civil económica kojeviana, la pseudo-síntesis abstracta del derecho burgués capitalista estaría desembocando en una amalgama formal por la que:

1. El principio aristocrático de la propiedad hereditaria va a ser mantenido, atribuyéndosele a la misma «un estatuto inmutable, que se conserva idéntico a sí mismo, a pesar incluso de la muerte del interesado»¹³²⁰
2. Al principio de arriba se lo va a desvincular del aspecto comunitario o colectivo inscrito en la concepción aristocrática de la propiedad para hacerlo depender del individuo y de la libertad de testar de éste.
3. La plenitud de derechos y ausencia de obligaciones inherente a la concepción aristocrática de propiedad es mantenida.
4. A la plenitud citada en el punto anterior se la va a hacer compatible con la desigualdad social de condiciones inherente al derecho burgués de propiedad.
5. Conforme a este mismo derecho burgués, el dinero, irrevocablemente unido a la propiedad, representará por excelencia el valor de ésta.
6. Al mismo tiempo, y de conformidad con el derecho aristocrático de propiedad, a la propiedad se la va a concebir como resistiéndose a la pulsión burguesa del intercambio- «su intercambio no es un deber»¹³²¹- y se la insertará como capital en el marco de la coexistencia estática y eterna de las propiedades de los amos.

¹³¹⁶ Véase p. 143 de esta tesis.

¹³¹⁷ Kojève, *Esquisse*, 548.

¹³¹⁸ *Ibid.*

¹³¹⁹ Véanse pp. 126-129 de esta tesis.

¹³²⁰ Kojève, *Esquisse*, 304.

¹³²¹ *Ibid.*, 548.

7. Reticente dicha propiedad en tanto capital a ser intercambiada en razón a lo expuesto en el punto anterior, el intercambio va a pasar en el derecho burgués-capitalista a ser concebido como remunerable de acuerdo con principios burgueses. Al capital va a pagársele, en consecuencia, siempre que se preste a entrar en el circuito del intercambio, lo que no sería sino otra forma de decir que el capitalista va a ser retribuido por el hecho de su «consentimiento al intercambio»¹³²².
8. La identificación de la propiedad con el trabajo-intercambio característica de la concepción burguesa de la propiedad no será, sin embargo, abandonada del todo en beneficio de la identificación capital- propiedad aristocrática. La primera de estas identificaciones continuará siendo aplicada, si bien circunscrita al salario de los trabajadores. En efecto, si esos salarios eran, como más arriba decíamos, «la retribución a cada participante en el trabajo colectivo con la parte equivalente de trabajo que otro ha realizado»¹³²³, ello querrá decir que en la pseudo-síntesis del derecho burgués capitalista seguirá subsistiendo un tipo de propiedad- la resultante del trabajo asalariado- que será obligada a entrar en el circuito del intercambio sin que sea remunerada por ello. Capital propiamente dicho no será entonces sino «la propiedad que el propietario puede sustraer al intercambio: lo que le queda después de haber cubierto los gastos de consumo personal».¹³²⁴

La síntesis errónea entre derecho aristocrático y derecho burgués de propiedad que estaría suponiendo el derecho burgués-capitalista arriba descrito, se encontraría inserta, no obstante, según nuestro autor, en el marco de una dialéctica llamada a superarla, dialéctica que habría terminado por hacer que lo abstracto y formal de esa síntesis se resolviera en una síntesis concreta y perfecta, síntesis ésta a la que nuestro autor va a dar el nombre de «derecho socialista de la propiedad»¹³²⁵.

vi-. Superación de la síntesis jurídica burgués-capitalista

a.- La obligación burguesa como interacción de derecho civil. Fin de la propiedad personal aristocrática.

Daños y perjuicios calculables en dinero

Comprender, o quizá mejor, intentar comprender la superación dialéctica que Kojève propone de esa pseudo-síntesis representada por el derecho burgués-capitalista de la propiedad nos obliga a volver sobre el derecho burgués de la obligación. Kojève procura aclararnos, de entrada, en qué no estaría consistiendo para él una obligación jurídica. La promesa, por ejemplo, que un individuo estaría haciendo a otro de devolverle en una fecha concreta una suma de dinero que el primero le habría prestado no estaría constituyendo una obligación jurídica. Y si una promesa, según esto, no estaría siendo una obligación jurídica, tampoco lo estaría siendo la deuda en sí misma, que no pasaría de ser una interacción económica¹³²⁶. Para que esa promesa y esa deuda puedan transformarse en una obligación jurídica estaría haciendo falta que la interacción no jurídica que representarían fuera reconocida, vale decir, aceptada, vale decir, sancionada por el tercero imparcial y desinteresado de derecho. Obligación jurídica sería, pues, a juicio de nuestro autor, toda relación entre dos agentes que un tercero estaría reconociendo

¹³²² *Ibid*, 549.

¹³²³ Véanse pp. 314-315 de esta tesis.

¹³²⁴ *Ibid*, 549, nota 1.

¹³²⁵ *Ibid*, 549.

¹³²⁶ *Ibid*.

como sancionable con su intervención. Esa intervención no se produciría porque la relación tuviera en sí misma nada de jurídica, sino que, al revés, la relación sería jurídica porque estaría dándose la posibilidad de que el tercero interviniera. Y así, promesa, deuda, obligación... no estarían constituyendo por sí mismas fenómenos jurídicos. Lo que las estaría volviendo tales, repetimos, es que detrás de ellas estaría encontrándose el tercero del derecho pudiendo forzar eventualmente a una de las partes a cumplir la obligación. Algo parecido estaría ocurriendo con el concepto «pago». Y es que un «pago» no estaría siendo un don que pudiera repetirse, y no lo estaría siendo, precisamente porque, detrás del pago, estaría existiendo un tercero que habría aceptado y reconocido una interacción económica en la que dos agentes se encontrarían. Si esa interacción consistiría en una deuda, el carácter jurídico le vendría al «pago» del hecho de que en la interacción no jurídica «deuda» estaría dándose por sentado la posibilidad de que un tercero imparcial y desinteresado interviniese caso de que la suma de dinero no fuera reembolsada en la fecha estipulada. Ahora bien, esa interacción no jurídica estaría poniendo de manifiesto su carácter de obligación jurídica tan sólo en el momento en que el deudor cumpla o actúe conforme a la misma.

Toda obligación jurídica estaría suponiendo además para Kojève una relación entre dos agentes individuales tomados estos en su especificidad. Y lo que estaría haciendo de la obligación jurídica una interacción de derecho civil sería que en ella estarían entrando en relación dos agentes en sus respectivas especificidades, esto es, en sus aquí y ahora respectivos¹³²⁷. La relación que una obligación jurídica estaría implicando no afectaría, pues, a un tercero y quedaría exclusivamente circunscrita a los dos agentes en interacción. Aparte de a deudor y a acreedor, a nadie más estaría incumbiendo la hipotética deuda que estos pudieran mantener entre sí, el miembro individual cualquiera, o la sociedad civil en su conjunto, no teniendo nada que decir al respecto. Siendo esto así, el derecho penal quedaría por completo al margen del derecho de la obligación. Tan aislados del resto de la sociedad considera Kojève que los dos agentes involucrados en una obligación jurídica estarían, que de ellos nuestro autor llega a afirmar que «constituyen una suerte de Estado dentro del Estado»¹³²⁸. A este último, por lo mismo, no le resultaría difícil intervenir en calidad de tercero imparcial y desinteresado de derecho civil entre las dos especificidades en liza. Esa intervención, por lo demás, se ajustaría a lo que en esta tesis ya se ha dicho sobre el patrón de las acciones del derecho civil, a saber: 1) que anulaban el aspecto acto de la reacción del agente infractor, 2) que restituían la situación de igualdad anterior a la infracción, 3) que respondían a una solicitud o provocación del Tercero por parte de los agentes implicados en la obligación y 4) que imponían al infractor una sanción de daños y perjuicios, pero no una pena. Según esto, los daños y perjuicios impuestos al incumplidor de una obligación jurídica estarían anulando el acto de la infracción- en el caso del ejemplo de la deuda, el no reembolso de lo debido en la fecha prevista- y lo estarían haciendo cómo sólo el derecho civil sabría hacerlo, es decir restituyendo la igualdad de la situación original como si nada hubiera sucedido «la deuda pagada con retraso, pero con el aumento de los daños y perjuicios» no diferenciándose «en nada de la deuda simplemente restituida».¹³²⁹

Tenemos, por tanto, que los dos agentes de una obligación jurídica se relacionarían tan sólo respecto de sus aquí y ahora específicos y que dicha obligación sólo estaría afectando a ese aspecto aquí y ahora de los agentes y no así al aspecto que también tendrían como miembros individuales cualquiera de

¹³²⁷ *Ibid*, 550.

¹³²⁸ *Ibid*, 551.

¹³²⁹ *Ibid*.

la sociedad¹³³⁰. Afectar únicamente a los agentes en lo que estos tendrían de específico, la obligación jurídica sólo podría hacerlo en la medida en que a los agentes en ella involucrados les fuera dado separar lo específico de sus personas con vistas a cumplir con la obligación. Por lo específico Kojève está entendiendo aquí la propiedad privada en tanto ligada y al mismo tiempo separable del ser del propietario. Y así, mientras el agente sujeto a una obligación disponga de propiedad privada con la que cumplir aquella, la obligación jurídica le afectará y tendrá que responder con dicha propiedad por las obligaciones contraídas. Lo contrario estaría ocurriendo si quien estuviese sujeto a una obligación no dispusiese de propiedad privada con la que responder a aquella, a saber, que dicha obligación habrá dejado de afectarle y no tendrá por qué cumplirla¹³³¹. Ahora bien, si quien en un momento dado careciese de propiedad privada, volviese a hacerse eventualmente con una, se vería afectado de nuevo por la obligación teniendo que responder con su propiedad por ella. Esta casuística sería aplicable igualmente a los herederos de una propiedad privada. Caso de que dispusiesen de propiedad y la herencia que reciben se encontrase afectada por obligaciones jurídicas, los herederos no se librarían de tener que responder de éstas. Sobre este asunto de la transmisibilidad de las obligaciones jurídicas en particular Kojève hace algunas precisiones de interés¹³³². A su juicio, los derechos arcaicos no habrían acostumbrado a dejar que esas obligaciones se transmitiesen a terceros. No haciendo distinguos entre la especificidad o particularidad de alguien y el componente cualquiera de su individualidad, esos derechos se habrían limitado a aprehender la persona concreta y, aplicándole medidas que se habrían sustanciado las más de las veces en el cuerpo de ésta, habrían anulado la obligación en la persona concreta misma del sujeto obligado. Desde luego que esto habría resultado coherente con el patrón general del derecho civil por el que una obligación jurídica afectaría nada más que a los dos agentes involucrados en la misma. Pero se trataría del patrón que habría seguido un derecho civil propio a un derecho arcaico, derecho este que, al tomar a la persona concreta como sujeto de derecho, habría obviado que dentro de esa persona estaría dándose un aspecto cualquiera al que la obligación no podría afectar nunca. En el derecho burgués de la obligación de la sociedad civil económica, a la propiedad privada de la que los propietarios privados estarían siendo titulares, se la habría entendido, en cualquier caso, en un sentido muy amplio. Tanto es así que este sentido habría conllevado la pérdida de la inalienabilidad por parte de la propiedad personal del derecho aristocrático. Inalienable, por definición, en el marco de este último derecho, el propio cuerpo habría pasado a serlo en el del derecho burgués de la obligación. Y como ejemplos de esta nueva alienabilidad de una propiedad privada que habría que entender en un sentido muy amplio, Kojève va a traer a colación, entre otros¹³³³, la venta del cadáver de alguien a un instituto anatómico-forense, el del trabajador que estaría vendiendo el producto del esfuerzo físico de su cuerpo justamente por ser, no esclavo, sino propietario del mismo, el del alquiler del suyo por parte de una prostituta, y finalmente, los casos de prisión o esclavitud por deudas, estos últimos abundando en la demostración kojéviana de cómo al cuerpo del contrayente de una obligación jurídica cabría admitírsele también como una propiedad privada susceptible de convertir a su propietario en capaz de obligarse.

Pero para poder hablar de derecho burgués de la obligación no estaría bastando con que se diera propiedad privada, ni con que esta propiedad pudiera ahora serlo también el cuerpo de quien estuviese contrayendo la obligación, sino que estaría haciendo falta además que la relación entre las especificidades

¹³³⁰ *Ibid*, 553.

¹³³¹ *Ibid*, 555-556.

¹³³² *Ibid*, 552.

¹³³³ *Ibid*, 555.

o particularidades de dos miembros de la sociedad en su aquí y ahora se concretase en un intercambio de propiedades¹³³⁴. Este intercambio estaría implicando por parte de los participantes en la obligación una intención y voluntad sin las cuales sería imposible que se diera una obligación jurídica (casos de anulación de la obligación por fuerza mayor). Ahora bien, la forma en que voluntad e intención estarían presentándose en la obligación jurídica no sería otra que la que más arriba decíamos que intención y voluntad adoptaban en los delitos de tipo civil, a saber, «sólo en la medida en que voluntad e intención hayan sido actualizadas en el acto»¹³³⁵, en este caso, claro está, no en el acto del crimen al que la cita anterior se refiere, sino en el acto económico que estaría dando pie a la obligación. Sería este acto y lo que este acto pudiera tener de voluntad e intención actualizadas, esto es, el acto consciente y voluntario de estar participando en un intercambio, lo que en una obligación vendría a ser anulado en el caso de incumplimiento y de la consiguiente anulación irresistible a cargo del tercero de derecho. Por otra parte, que toda obligación jurídica esté implicando un intercambio de propiedades sería tanto como decir que la propiedad privada con la que habrían de responder los contrayentes tendría que ser una propiedad susceptible de ser intercambiada, vale decir, transformable en un equivalente en dinero, esto es, una propiedad líquida. Los bienes que no pudieran ser convertidos en dinero no serían, por lo tanto, objeto de obligación jurídica alguna. La propiedad privada objeto de intercambio en las obligaciones jurídicas sería, en consecuencia, el dinero seguido de todo aquello que más rápidamente pudiera transformarse en éste. De acuerdo con esto, la anulación de la reacción del infractor a cargo del tercero del derecho burgués de la obligación presentaría característicamente la forma de unos daños y perjuicios calculables en dinero.¹³³⁶

b.- Intercambio de propiedad y restablecimiento de la equivalencia. El trabajo como propiedad y la propiedad como trabajo. Contrato salarial, contrato de intercambio y valor de intercambio en el derecho burgués de la obligación

No siendo la finalidad de todo intercambio, como con anterioridad hemos visto¹³³⁷, sino que uno de los agentes involucrados en una interacción se haga con algo de lo que carece a través de lo que otro propietario posee y de lo que éste hará entrega a cambio de algo que, siendo propiedad del primero, pueda cubrirle una carencia equivalente, los intercambios en tanto consustanciales a la obligación jurídica habrían tendido a ser contemplados bajo el prisma del principio de equivalencia de la justicia burguesa, «Pues la igualdad vuelve el intercambio inútil, y en el intercambio se da generalmente equivalencia y no igualdad de lo que se intercambia»¹³³⁸. Y ya hemos visto lo que la antedicha justicia se proponía buscar, a saber: el restablecimiento del equilibrio entre deberes y obligaciones en el interior de cada uno de los participantes en un intercambio o de cada uno de los contrayentes de una obligación, de suerte que, como consecuencia de ese restablecimiento, pudiera darse un equilibrio entre los deberes del uno y los derechos del otro.

Observa Kojève, sin embargo, que el principio aristocrático de igualdad no habría estado del todo ausente en el derecho de obligación de la sociedad civil económica. No lo habría estado, por ejemplo,

¹³³⁴ *Ibid*, 556.

¹³³⁵ Véanse p. 307-308 de esta tesis y compárese con «La intención y la voluntad no intervienen, por lo tanto, en el derecho de la Obligación, sino en la medida en que se realizan y actualizan como acto», Kojève, *Esquisse*, 556.

¹³³⁶ Kojève, *Esquisse*, 556.

¹³³⁷ Véase p. 325 de esta tesis.

¹³³⁸ Kojève, *Esquisse*, 557

en la igualdad de las situaciones de partida en las que el derecho de obligación habría considerado que deberían encontrarse los participantes en una obligación para que ésta pudiese ser válida. Esta situación de igualdad estaría reflejando, todo lo remotamente que se quiera, la situación de igualdad de condiciones que se habría dado al comienzo de la lucha antropogénica, igualdad que habría hecho de esa lucha una lucha, por definición, justa. Según esto, a las posiciones del derecho moderno burgués acerca de la nulidad de toda obligación en que voluntad e intención de los contrayentes estuvieran presentándose viciadas bien por fuerza o por inducción al error, podría hacérselas remontar a la igualdad de condiciones del comienzo de la lucha¹³³⁹. Estos resabios aristocráticos de la obligación jurídica en el interior del derecho burgués podrían asimismo rastrearse en la fidelidad a la palabra dada que ese derecho estaría esperando en los contrayentes de una obligación. Para nuestro autor esa fidelidad no vendría a ser sino un reflejo del principio aristocrático de la identidad consigo mismos de los amos, no en vano la humanidad idéntica de estos habría pasado por saberse fieles a sí mismos por encima de las siempre mudables circunstancias. Y no es que el derecho burgués de la obligación fuera a pedir a los contrayentes de una obligación jurídica que demostraran ser tan universalmente idénticos a sí mismos como lo habrían sido los amos en la lucha, pero sí que ese derecho estaría demandando de los participantes en una obligación que se atuviesen al principio de la identidad en aquellos aspectos al menos en los que la relación de intercambio en la que se encontrarían los estaría volviendo iguales. Al derecho moderno de la obligación podría incluso bastarle con que esa identidad cobrara los tintes más bien de una equivalencia, es decir, podría bastarle con que los compromisos de los contrayentes de la obligación pudieran sufrir modificaciones siempre que a los mismos pudiera seguir considerándolos como equivalentes. Una obligación burguesa estaría dando prueba, en este sentido, de una mucho mayor flexibilidad¹³⁴⁰ a la hora de adaptarse a las más diferentes circunstancias que cualquier eventual aristocrática. Y es que mientras que la fidelidad aristocrática a la palabra dada estaría siendo la misma en todos los casos, la equivalencia burguesa, permitiendo introducir modificaciones en los compromisos contractuales, estaría volviendo a estos más flexibles y menos formalistas, en el sentido de «fórmula» que «separa la obligación del hic et nunc y la vuelve inmutable».¹³⁴¹

A pesar de estas reminiscencias del derecho aristocrático en el seno del derecho de la obligación burgués, resultaría algo forzado ponerse a buscar excesivas correspondencias entre ambos derechos. Al fin y al cabo, viene a decirnos nuestro autor, el simple hecho de que el derecho aristocrático se base en la igualdad en tanto propietarios de los amos estaría volviendo «inútil»¹³⁴² cualquier intercambio de propiedades. Y sin intercambio de propiedad, como ya sabemos, sería imposible que se diese un derecho de la obligación. De ahí que, en puridad, hablar de derecho de la obligación aristocrático sea algo en sí mismo contradictorio¹³⁴³. Esto no habría impedido que, en el afán por buscar correspondencias entre el derecho aristocrático y el burgués se haya querido ver también en fenómenos como el potlach un antecedente del contrato. Pero esta correspondencia para Kojève estaría lejos de ser evidente. En primer lugar, porque el potlach como tal no constituiría propiamente un fenómeno jurídico, al no darse en él la figura del tercero de derecho. En segundo lugar, porque si bien en el potlach el don del que se haría entrega estaría llevando implícita la obligación de devolverlo en quien lo recibe, aspecto este que lo

¹³³⁹ *Ibid*, 557-558.

¹³⁴⁰ *Ibid*, 559, nota 1.

¹³⁴¹ *Ibid*, 559.

¹³⁴² *Ibid*.

¹³⁴³ *Ibid*.

estaría acercando al fenómeno jurídico del contrato, lo que en realidad estaría en juego en el intercambio de dones propio al potlach sería más bien la igualdad o desigualdad susceptible de constituir o no la humanidad de las partes donadora y donataria respectivamente. Y así, lo que el donador en el potlach estaría provocando con su donación sería que el donatario dejase de ser su igual, esto es, que este dejase de ser humano, a menos que demostrara que podía devolver lo que se le había donado. A su vez, una negativa a recibir el don estaría dando a entender por parte del donatario dos cosas en el potlach, a saber: bien que éste estaría considerando tener más que el donador, lo que le habría llevado a negarse a aceptar el don de alguien por considerarle su desigual, vale decir, por no considerarle humano, bien que el donatario haya estimado no estar en condiciones de devolver el don porque, de recibirlo, lo acabaría consumiendo en cubrir sus gastos de subsistencia, la negativa al don en este caso equivaliendo a una especie de asunción por parte del donatario de su propia desigualdad o inhumanidad. Frente a la cuestión aristocrática de la igualdad situada en el centro de una institución como el potlach, Kojève habría querido poner de relieve que lo que al derecho burgués de la obligación le estaría incumbiendo no sería la restitución de ninguna igualdad, sino, según lo ya apuntado, el restablecimiento de la equivalencia de los participantes en sus aquí y ahora respectivos. Ya de por sí remota, la huella del principio aristocrático de igualdad en el derecho burgués de la obligación parecería, entonces, difuminarse del todo en lo que ese derecho estaría teniendo propiamente de restablecimiento de una equivalencia. Y así, dejando de lado cualquier supuesto resabio aristocrático en el derecho burgués de la obligación, Kojève va a poner de nuevo el énfasis en el componente trabajo e intercambio que estaría siendo esencial a ese derecho. Tanto a ese trabajo como a ese intercambio va a insertarlos nuestro autor en el circuito- intercambio con vistas al trabajo y trabajo con vistas al intercambio- del que hablábamos al describir la síntesis errónea del derecho burgués-capitalista.¹³⁴⁴ Al mismo tiempo, trabajo e intercambio serán puestos en conexión por Kojève con «los gastos de consumo personal» y con la cobertura del «conjunto de las necesidades del propietario»¹³⁴⁵ que estarían siendo correlativos a una propiedad privada incapaz de superar el umbral a partir del cual al propietario capitalista le sería dado sustraerse a dicho circuito. Así las cosas, habría sido el referido doble circuito el que habría impuesto sus condiciones en el derecho burgués de la obligación. La primera de estas condiciones habría sido la responsable de hacer del trabajo humano la fuente de toda propiedad, así como del trabajador invistiendo la cosa con su trabajo un propietario y, en tanto tal, un acreedor y deudor potencial.¹³⁴⁶ La segunda habría sido, por su parte, la encargada de haber hecho de una suma de dinero¹³⁴⁷ el equivalente de la obligación que a favor de uno a través del trabajo se habría constituido. Y la tercera condición, por último, habría sido la que, en tanto resultado de las dos anteriores, habría provocado que «el «primer» Contrato verdadero» hubiese sido «un contrato de trabajo que fija un salario»¹³⁴⁸. A la figura del contrato en general- no sólo al contrato trabajo- Kojève va a hacerla corresponder con el intercambio de dos propiedades, cada una equivaliendo, por su parte, a una determinada cantidad de trabajo. Quienquiera que trabajando estuviese generando una propiedad se vería, pues, obligado, tarde o temprano, aunque sólo sea parcialmente, a intercambiarla¹³⁴⁹. En consecuencia, después del contrato salarial entendido como intercambio de trabajos en el interior del

¹³⁴⁴ Véanse pp. 327-329 de esta tesis.

¹³⁴⁵ Kojève, *Esquisse*, 561.

¹³⁴⁶ *Ibid.*

¹³⁴⁷ *Ibid.*

¹³⁴⁸ *Ibid.*, 561-562.

¹³⁴⁹ *Ibid.*, 562.

proceso productivo, habría sido el intercambio de propiedad, exterior a dicho proceso, el que se habría constituido en la segunda fuente del contrato en el marco de derecho de la sociedad civil económica. En función de esto, en toda obligación jurídica o intercambio de propiedad, la equivalencia de las propiedades se presentará determinada no solamente por la cantidad de trabajo que se hubiese invertido en ellas, sino también por lo que Kojève va a llamar valor de intercambio de la propiedad. Por valor de intercambio de la propiedad Kojève estaría entendiendo la relación de escasez o abundancia en la que estarían encontrándose las propiedades intercambiadas, de suerte que el valor global¹³⁵⁰ de una obligación que a favor de una de las partes estaría constituyéndose en un contrato, estaría siendo el resultado de la suma de dos factores, a saber: del trabajo invertido en la propiedad, de un lado, y del valor de intercambio de la misma, de otro. Toda obligación jurídica de intercambio de propiedad conllevaría además que los valores globales de las propiedades intercambiadas fueran equivalentes, esta equivalencia reflejándose en «la igualdad de su precio en dinero»¹³⁵¹. Pero, como Kojève no deja de observar, el término «igualdad» no debería llamarnos aquí a engaño, puesto que la igualdad de precios lo que en rigor estaría comportando sería una equivalencia, la equivalencia que resultaría de cotejar las respectivas relaciones entre valor de intercambio y trabajo invertido en las propiedades de los participantes en un contrato. Para el derecho burgués de la obligación todo se reduciría a esa equivalencia, el tercero de ese derecho considerando nula toda obligación que no se ajustase a la misma. Si para el derecho aristocrático de propiedad- un derecho de estatuto- no podía reclamarse la propiedad sobre la posesión de una cosa a menos que se estuviera dispuesto a morir por ella, para el derecho burgués de la obligación- un derecho de la función- no podrá exigirse que el otro cumpla con su obligación a menos que se haya realizado previamente para él un trabajo y solamente en la medida en que la obligación cuyo cumplimiento estaría exigiéndose a ese otro fuera equivalente al trabajo que se ha realizado. Es decir, que la pretensión a la propiedad de cualquier cosa sin un esfuerzo que a esa propiedad le fuera equivalente, estaría siendo algo que ese derecho habría tendido a considerar nulo por principio y, de concretarse esa pretensión, el tercero de ese derecho no vacilaría en intervenir para reestablecer la equivalencia entre derechos y obligaciones que se habría así roto. Es lo que estaría ocurriendo con lo que Kojève denominaba «enriquecimiento sin causa»¹³⁵² o también, allí donde alguien obrase con vistas a generar en los otros inconvenientes que no podrían verse compensados por ninguna ventaja o, al revés, allí donde serían las ventajas las que estarían dando prueba de no poder ser compensadas por inconveniente alguno. En todos estos casos, el modo de proceder del tercero del derecho burgués de la obligación para restablecer la equivalencia estaría siendo siempre el mismo, a saber: imponer al infractor el pago de unos daños y perjuicios que éste habría de pagar en dinero. Tratándose de derecho civil, la intervención de ese tercero requerirá la solicitud previa por parte de uno de los participantes en la obligación. En caso de que esa solicitud no llegue a darse, esto es, en caso de «silencio de los interesados»¹³⁵³ se considerará que la equivalencia no habría sido alterada y que, en consecuencia, no se habría dado infracción.

¹³⁵⁰ *Ibid.*

¹³⁵¹ *Ibid.*

¹³⁵² Véase p. 309 de esta tesis.

¹³⁵³ Kojève, *Esquisse*, 563.

c.- Los dos tipos de obligación en el derecho de la sociedad civil económica: contrato e infracción o incumplimiento

Al derecho de la obligación de la sociedad civil económica lo estarían formando, según Kojève, dos tipos fundamentales de obligación, a saber: el contrato y la infracción o incumplimiento. Antes de abordar a fondo el análisis de las consecuencias que de la existencia del segundo de estos tipos estarían derivándose para la evolución del derecho de la sociedad civil económica, del primer tipo, o sea del contrato, nuestro autor nos dice dos cosas: de un lado, que un contrato supondría siempre la acción consciente y voluntaria de cada uno de los agentes de una interacción social con vistas a que el otro actúe también y, de otro, que voluntad e intención estarían interviniendo en el contrato en la medida en que fuesen actualizadas en los actos de quienes participaran en él. Todo contrato estaría suponiendo, en este sentido, un acuerdo de voluntades¹³⁵⁴. Pues bien, en contraste con este predominio de la conciencia y de la voluntad en las acciones de los agentes de un contrato, a la infracción o incumplimiento les estaría caracterizando casi justo lo contrario, a saber, el hecho de que en ellos la acción propiamente consciente y voluntaria sólo provendría de una de las partes, limitándose la otra a padecer las consecuencias de la acción de la primera¹³⁵⁵. Que la acción de una de las partes en la infracción o incumplimiento sea consciente y voluntaria no estaría, sin embargo, queriendo decir, que las consecuencias de la infracción o incumplimiento estuviesen siendo las que el agente de la acción habría previsto. Pero no por el hecho de que al obrar pudiera haber previsto otra cosa, la otra parte habría dejado de padecer las consecuencias de su acción infractora o incumplidora de la obligación. Y es que estaría siendo el acto a cargo de una de las partes en la interacción, y no ninguna culpa¹³⁵⁶, acto ese que habría actualizado una voluntad e intención conscientes no atribuibles a ninguna causa de fuerza mayor, lo que respecto a la obligación estaría convirtiendo a esa parte actora en responsable de una infracción o un incumplimiento. Las consecuencias de esos actos, por lo demás, no tendrían por qué traducirse necesariamente en una desventaja para la parte pasiva que habría padecido el acto infractor. Bien pudiera ésta última llegar incluso a beneficiarse de la infracción o el incumplimiento en un momento dado. Pero ya se padezcan o disfruten las consecuencias de esos infracción o incumplimiento, en ambos casos, lo que de verdad estaría contando, a ojos del derecho burgués de la obligación, sería que, consecuencia de la infracción o incumplimiento, se habría generado un desequilibrio, una descompensación, una no-equivalencia, vale decir, una ventaja o un inconveniente que estaría presentándose sin su respectivo contrapeso.

d.- La infracción o incumplimiento y el derecho de estatuto. Convención (Vereinbarung) y contrato (Vertrag). Hacia una convención estatutaria o un estatuto convencional

El tratamiento que el derecho burgués de la obligación estaría dando al derecho de quien en una infracción o incumplimiento padecería la acción llevada a cabo por la parte actora sería el propio de un derecho de estatuto¹³⁵⁷. Con esto Kojève estaría queriendo decir que, en razón de su mismo ser, la parte pasiva que habría padecido la infracción o el incumplimiento estaría siendo portadora de un derecho a que se mantuviese inalterada su equivalencia respecto de la parte actora de la interacción. Kojève hace aflorar en ese punto un dilema que consideramos pertinente intentar seguir de cerca en esta tesis por estimar que de ello puede derivarse una clave importante para la correcta comprensión de lo

¹³⁵⁴ *Ibid*, 564.

¹³⁵⁵ *Ibid*.

¹³⁵⁶ *Ibid*, 565.

¹³⁵⁷ *Ibid*, 566.

que nuestro autor va a entender por Estado Universal y Homogéneo, en primer lugar, por el derecho absoluto que sería propio a dicho Estado, en segundo, y, finalmente, por la plausibilidad asociada a la realización tanto de ese Estado como de ese derecho. El dilema en cuestión habría tomado como punto de partida la pregunta acerca de si las infracciones o los incumplimientos en los contratos no estarían siendo en el fondo sino el reflejo de un conflicto que estaría produciéndose entre el derecho de la función de la parte actora de la interacción y el derecho del estatuto de la parte pasiva de la misma y si para que a la parte actora le afectase la obligación jurídica no estaría haciendo falta que esa parte hubiera previamente reconocido el estatuto de la parte que habría padecido la infracción o el incumplimiento, así como su propio estatuto, en las relaciones que estaría manteniendo con esa parte, y viceversa, si la parte pasiva no habría tenido que hacer lo mismo respecto del estatuto de la parte actora¹³⁵⁸. De ser así, el derecho de la obligación implicado en la infracción o incumplimiento estaría suponiendo, a través de este reconocimiento recíproco de estatutos, la existencia de una suerte de contrato entre la parte actora y la parte pasiva del mismo, ateniéndonos, al menos, a lo que en esta tesis se ha indicado con anterioridad, a saber, «el esquema contractual burgués subyacente a la teoría del contrato social, a saber: la justificación jurídica de un estatuto como resultado de un contrato, lo que, en realidad, no estaría sino implicando la negación del estatuto como tal»¹³⁵⁹. Ese contrato, cuyo contenido vendría dado por el reconocimiento recíproco de sus estatutos respectivos por parte de los dos agentes que formarían parte de la interacción de infracción o incumplimiento, estaría presentando entonces muchas similitudes con un contrato social. Nos recuerda nuestro autor a este respecto que en las interacciones de carácter civil las partes intervinientes lo estarían haciendo siempre en su aquí y ahora específico, lo que, en el contexto de la infracción y los estatutos contractuales en el que ha emplazado el dilema acerca de la naturaleza real de la relación entre las personas jurídicas implicadas en un incumplimiento o infracción de obligación, a Kojève viene a suscitarle dos interrogantes, a saber: primero, ¿Qué es lo que estaría impidiendo que una parte tomada en su aquí y ahora específico no pudiese concluir un contrato con el miembro individual cualquiera de la sociedad en su conjunto?¹³⁶⁰ Y, segundo, ¿Por qué esa parte no estaría pudiendo comprometerse respecto de ese miembro individual cualquiera a no lesionar la equivalencia de «las condiciones de todos los miembros tomados en su especificidad»¹³⁶¹? Caso de que se diera por bueno que nada estaría impidiéndolo, como nuestro autor parece hacerlo, y se supusiese que la parte específica que así se habría comprometido estaría albergando, sin embargo, la voluntad o intención de incumplir y de lesionar a cualquier miembro de la sociedad en su especificidad, esa parte estaría cometiendo un crimen y sobre ella caería el peso del derecho penal¹³⁶². Pero, junto a este último, cabría también otro supuesto, a saber, que la parte específica que se habría comprometido respecto del miembro cualquiera cumpliera su compromiso general y no lesionase a cualquier miembro de la sociedad, sino únicamente- y aquí el únicamente parece importante- a otra parte tomada ésta en su especificidad. La parte que estuviera provocando una lesión semejante no estaría entonces cometiendo ningún crimen y, en consecuencia, tampoco atrayendo sobre sí el peso del derecho penal, sino que nos encontraríamos ante una lesión de derecho civil en la que habría incurrido esa parte, parte la referida que, cumpliendo con su compromiso general respecto del miembro cualquiera, habría incumplido, sin embargo, su obligación respecto de un miembro específico. Ante una lesión jurídica de esta naturaleza el

¹³⁵⁸ *Ibid*, 566-567.

¹³⁵⁹ Véase p. 257 de esta tesis.

¹³⁶⁰ Kojève, *Esquisse*, 567.

¹³⁶¹ *Ibid*.

¹³⁶² *Ibid*.

tercero de derecho sólo se dispondría a intervenir civilmente, esto es, previa solicitud de la parte afectada. Pero, una vez que ese tercero consigue hacer pagar los daños y perjuicios a la parte incumplidora de la obligación civil, las aguas jurídicas habrán vuelto civilmente a su cauce, ya que penalmente habrán permanecido en calma durante toda la comisión de la infracción o incumplimiento.

A Kojève, sin embargo, no parece satisfacerle del todo esta respuesta y se plantea de nuevo los mismos interrogantes, si bien añadiendo a la premisa de partida un condicionante, a saber: una parte tomada en su aquí ahora específico no estaría pudiendo concluir un contrato con el miembro cualquiera de la sociedad civil económica en su conjunto, a menos que la pertenencia de esa parte a la sociedad en su conjunto lo fuera en razón de su acción, es decir, en razón de la voluntad e intención conscientes de esa parte actualizadas en un acto, vale decir, en razón de una decisión facultativa de esa parte de pertenecer a esa sociedad. Si, por el contrario, la pertenencia a la sociedad civil económica se estuviese derivando del mero hecho de que esa parte existe, de su nacimiento, de su ser, a esa parte tomada en su aquí y ahora específico no le sería dado concluir ningún contrato con la sociedad civil económica en su conjunto¹³⁶³. Por lo tanto, si no dejaría de ser verdad que a todo contrato le estaría subyaciendo algún tipo de estatuto, aunque sólo fuera el que estaría haciendo de quienes los suscriben personas con capacidad jurídica, no podría decirse que lo mismo estuviese ocurriendo en sentido inverso, esto es a todo estatuto no le estaría subyaciendo siempre un contrato¹³⁶⁴. Abundando en esta cuestión, Kojève va a traer a colación la distinción –que afirma tomar de autores alemanes– entre lo que él llama, de un lado, convención y, de otro, contrato entre dos partes tomadas estas específicamente. A la figura teórica de la convención («Vereinbarung» en alemán) la va a poner nuestro autor en relación con el contrato social entendido éste como libre acuerdo entre los miembros de un grupo para constituir una sociedad. El acuerdo de las voluntades de los miembros de un colectivo con vistas a una acción común en una interacción con otra parte, esto y no otra cosa sería lo que para nuestro autor estaría suponiendo una convención o Vereinbarung. Lo que sería tanto como decir que la convención sería la que estaría creando el ser de la sociedad o del colectivo en cuestión¹³⁶⁵. A la figura teórica del contrato suscrito entre dos partes tomadas estas específicamente («Vertrag» en alemán) va a identificarla, en cambio, Kojève con la función o acción de esa sociedad cuyo ser la convención habría creado previamente. La convención (Vereinbarung), por lo tanto, creando el ser de la sociedad, estaría dotando a ésta de un estatuto, que no sería sino el estatuto colectivo de sus miembros o contrato social, el estatuto que esos miembros irían a reconocerse recíprocamente en sus relaciones en el interior de dicha sociedad.

Retomando en este punto el dilema que le había traído hasta aquí, a saber, si el derecho de obligación implicado en la infracción o incumplimiento estaría suponiendo, a través de este reconocimiento recíproco de estatutos, la existencia de una suerte de contrato entre la parte activa y la parte pasiva del mismo, Kojève manifiesta sus dudas acerca de que toda infracción o incumplimiento esté presuponiendo un contrato, entre otras cosas porque infracción o incumplimiento en tanto acción consciente y voluntaria de una sola de las partes estaría dándose justamente allí donde no pudiera darse contrato- acción voluntaria, consciente y recíproca entre las dos partes. Menos escéptico parece mostrarse nuestro autor cuando aborda la cuestión desde el ángulo de si toda obligación jurídica (infracción/incumplimiento + contrato) estaría presuponiendo un estatuto jurídico y, a su vez, todo estatuto jurídico, por su parte,

¹³⁶³ *Ibid.*

¹³⁶⁴ *Ibid.*

¹³⁶⁵ *Ibid.*, 568.

una convención («Vereinbarung»)¹³⁶⁶. Y así, siguiendo esta pista a Kojève le vemos pasar a analizar la cuestión de hasta qué punto a la existencia de un estatuto le estaría siendo siempre necesaria la existencia de una convención («Vereinbarung») o contrato social, cuestión esta que no dejaría de presentar ciertas reminiscencias con la que Kojève venía a plantearse a propósito del cuerpo, a saber: «Toda la cuestión se reduce a saber si el cuerpo pertenece a la «persona jurídica» tomada en tanto miembro cualquiera de la Sociedad o en tanto miembro específico»¹³⁶⁷. Traslada la cuestión de la cita al ámbito del «estatuto» y la «convención», dicha cuestión podría estar connotando el siguiente interrogante: si el cuerpo en lo que tiene de idéntico a sí mismo –vale decir, ser o estatuto– estaría perteneciendo al ámbito (¿penal?) de la convención («Vereinbarung») –creadora del ser de la sociedad civil económica– o al ámbito separable (¿civil?) de la propiedad privada y del contrato («Vertrag») vinculados a un individuo tomado este específicamente en su aquí y ahora.

e.- Posibilidad o imposibilidad de abandono de la sociedad civil económica y del Estado en tanto sociedad autónoma. Convención y estatuto. Un posible patrón de evolución jurídica

Hemos visto cómo Kojève hacía depender la capacidad de un individuo específico para concluir un contrato con la sociedad civil económica en su conjunto del hecho de que la pertenencia de aquel a la sociedad fuera fruto de una decisión facultativa suya, vale decir, de su acción voluntaria y libre y no de su ser ni de su mera existencia o nacimiento. Frente a esa sociedad civil económica, Kojève estaría distinguiendo «Sociedades –es decir, colectivos de derecho civil» a los que, como resultado de una convención social o Vereinbarung «asimilados a contratos» y formando parte del «Derecho de la obligación»– cuyos miembros específicos podrían adherirse o abandonarlas a voluntad. Si nuestra lectura es correcta, la discrecionalidad de una voluntad semejante estaría viéndose significativamente reducida desde el momento en que al miembro de ese colectivo se lo tomara como miembro de una sociedad civil económica en su conjunto. En su especificidad a ese miembro ya no le estaría siendo dado «romper la convención por un acto de voluntad unilateral»¹³⁶⁸ porque como miembro específico ese miembro estaría participando en la sociedad económica «a través de una pertenencia separable, es decir, a través, de una propiedad»¹³⁶⁹, propiedad esta que ese miembro específico no podría separar de la sociedad de la que habría entrado a formar parte en base a una convención. Las cosas tomarían otro cariz si a ese miembro, en lugar desde su especificidad pasara a considerársele desde su condición de miembro cualquiera de la sociedad civil económica «global» o en su conjunto. En este caso, a dicho miembro cualquiera, la propiedad no le estaría suponiendo ninguna atadura respecto a un colectivo civil cuya convención estuviera implicando dicha propiedad y, no suponiéndole la propiedad ninguna atadura, ese miembro cualquiera de la Sociedad civil económica global estaría en condiciones de abandonar el mentado colectivo.

A nuestro entender, el atributo «global» asociado a la sociedad económica estaría siendo clave en estos razonamientos kojévianos. No en vano, el mismo Kojève viene a señalar que si, en lugar de global, esa sociedad fuera únicamente autónoma en el más que probable sentido de estatal, sus miembros lo estarían siendo, no en razón de «una acción, es decir, una voluntad»¹³⁷⁰, sino en razón de su ser. Así

¹³⁶⁶ *Ibid.*

¹³⁶⁷ *Ibid.*, 555.

¹³⁶⁸ *Ibid.*, 569, nota 1.

¹³⁶⁹ *Ibid.*

¹³⁷⁰ *Ibid.*, 569.

las cosas, en razón de ese mismo ser, esos miembros se habrían encontrado sin capacidad de elegir acerca de su pertenencia a la sociedad autónoma-estatal- de la que estarían siendo parte, lo quisieran o no, en función de su estatuto de ciudadanos del Estado o sociedad estatal en cuestión. La pertenencia facultativa a una sociedad de la que una convención o Vereinbarung sería expresión estaría, de este modo, encontrándose en un plano distinto al del estatuto de ciudadano y al del derecho en acto que, aplicado por el Estado, se desprendería de dicho estatuto. Ese plano distinto no sería otro que el de un derecho en potencia que «presupone, a fin de cuentas, una Convención (al menos, una Convención de los miembros del grupo exclusivo jurídico)»¹³⁷¹. Lo que, en consecuencia, un derecho estatal en acto estaría haciendo, sería transformar ese derecho en potencia correlativo a la convención o al contrato social en Estatuto.

Pero ese Estatuto que implicaría el ser y la condición de ciudadano de un Estado no podría ser desligado de la convención de la que habría surgido. Y en la medida en que no podría serlo, ese Estatuto estaría siéndolo, al mismo tiempo, el del «miembro cualquiera de la Sociedad Económica»¹³⁷² global, sólo que realizado parcialmente en acto o, si se quiere, «estatalizado»¹³⁷³ parcialmente. Esta estatalización parcial de la sociedad económica global es la que estaría haciendo posible que la pertenencia a dicha sociedad pudiera convertirse en obligatoria para sus miembros y que estos no pudieran abandonarla a voluntad. Por decirlo de otra manera, ese estatuto aplicado por un determinado grupo exclusivo político y surgido de una convención o contrato social correlativos a un derecho en potencia elaborado por un grupo exclusivo jurídico habría sido el encargado de definir en cada momento el marco jurídico-político del que dependería la validez de los contratos del derecho civil de la obligación suscritos entre los miembros específicos de la sociedad.

Del contrato convencional implicando al derecho en potencia de la sociedad civil económica, así como al miembro cualquiera de ésta, al estatuto hereditario del ciudadano pasando por la vía de un derecho en acto aplicado por el Estado y que afectaría a los miembros específicos de éste y a los contratos facultativos del derecho burgués de la obligación que estos suscribirían entre sí. Esta y no otra, estaría siendo la trayectoria que, a juicio de Kojève, habría descrito la evolución jurídica. Ahora bien, el grado en que el aspecto estatutario adoptado en cada caso por el miembro cualquiera de la sociedad civil económica estaría determinando las acciones voluntarias de los miembros específicos y, al tiempo, ciudadanos del Estado en las relaciones de derecho civil que estos estarían manteniendo entre sí, podría variar. Y así, el referido estatuto hereditario podría desde coincidir por entero con la acción del miembro específico hasta admitir un margen cada vez mayor para que las acciones contractuales-conscientes y voluntarias, no hereditarias- proliferen. La evolución del derecho habría desembocado en dicha proliferación, dibujando entonces dicha evolución una trayectoria definida por los tres hitos siguientes:

1. Una convención contractual de derecho civil privado en potencia habría sido elaborada por el grupo exclusivo jurídico con los ingredientes que a su disposición habría puesto el derecho consuetudinario en potencia de la sociedad civil económica global.
2. Dicha convención habría precipitado en un contrato social por el que- entendemos que un grupo determinado de la mentada sociedad económica global- habría aceptado un enemigo

¹³⁷¹ *Ibid.*

¹³⁷² *Ibid.*, 570.

¹³⁷³ *Ibid.*, 570, nota 1.

común y reconocido la autoridad de un grupo exclusivo político. Habiéndose vuelta autónoma, vale decir, estatalizada, al miembro cualquiera de la sociedad civil económica global habría pasado a representarlo el estatuto hereditario del ciudadano, al tiempo que las acciones de estos, en tanto miembros específicos del Estado, se habrían encontrado determinadas por completo por dicho estatuto.

3. Las acciones conscientes y voluntarias –no hereditarias– de esos miembros específicos habrían cobrado –a través entendemos de los contratos del derecho civil de la obligación– una creciente autonomía respecto al estatuto hereditario del miembro cualquiera en que, al estatalizarse o volverse autónoma, habría precipitado la convención consuetudinaria del comienzo correlativa a la sociedad civil económica global.

f.- Estatuto y contrato y su coincidencia o identidad. La equivalencia general postulada. El derecho absoluto de la obligación y su equilibrio perfectamente estable y definitivo

Kojève vuelve aquí al punto de partida de estos desarrollos teóricos, es decir, a la figura jurídica de la infracción o el incumplimiento de una obligación. La proliferación de contratos de derecho civil habría sido terreno abonado para que se dieran infracciones o incumplimientos, vale decir, acciones conscientes y voluntarias de un miembro de la sociedad tomado en su especificidad contra el estatuto de otro miembro que se limitaría a padecerlas. Lo esencial aquí, nos dice nuestro autor, estribaría en distinguir qué es lo habría que considerar como acción y qué como ser de los miembros específicos implicados en una interacción de infracción o incumplimiento¹³⁷⁴. Como relativo al ser de los miembros específicos de la infracción parecería claro que podría identificarse el mantenimiento de la vida. En consecuencia, con el estatuto del miembro específico que estaría padeciendo los actos de la parte incumplidora en una interacción de infracción estaría correspondiéndose todo lo que a ese miembro pudiera garantizarle su subsistencia vital. El derecho al trabajo, sin ir más lejos. Tendríamos entonces que ese derecho al trabajo habría hecho su entrada en el estatuto hereditario del miembro específico en una interacción de infracción o incumplimiento en la forma de código del trabajo. Ahora bien, que al fenómeno del trabajo se lo estuviese convirtiendo así en parte de un estatuto hereditario sería algo cuya obviedad podría ser puesta en tela de juicio a nada que se tuviera en cuenta el aspecto particular y diferenciador del trabajo, vale decir, a nada que se considerase el hecho de que, a diferencia del riesgo de la propia vida, siempre igual para todos, el trabajo estaría siendo un fenómeno caracterizado ante todo por insuflar en lo trabajado la particularidad y especificidad de quien lo estaría trabajando o habría trabajado de una determinada manera. Quiere decirse que para Kojève una cosa estaría siendo pretender hacer del «derecho al trabajo»¹³⁷⁵ algo conforme al estatuto de ciudadano y otra distinta, pretender que ese estatuto fuera al mismo tiempo hereditario, como, por ejemplo, habría sido el caso de las profesiones en el Bajo Imperio romano¹³⁷⁶. La evolución jurídica más arriba consignada nos estaría hablando, de hecho, de la creciente dificultad que el derecho habría experimentado a la hora de concebir estatutos que fueran hereditarios, vale decir, eternos, y de la tendencia inherente al derecho civil burgués de la obligación a que en él se acabase transformando todo en contrato, el trabajo, quizá, en primer lugar, no en vano Kojève mismo había situado en la base del referido derecho al contrato salarial entendido este como un intercambio virtual de propiedades que tenía lugar en el interior del proceso colectivo de

¹³⁷⁴ *Ibid*, 570.

¹³⁷⁵ *Ibid*.

¹³⁷⁶ *Ibid*, 571, nota 1.

producción. Así las cosas, de ser concebido como hereditario o eterno y de una vez para siempre, el estatuto implicado en el trabajo habría pasado, con la gradual irrupción o progresivo descubrimiento de la sociedad civil económica global en y por el derecho de obligación burgués, a serlo como una especie de contrato cuya conformidad a dicho estatuto vendría a darla el que pudiera ser encuadrado dentro de una serie de «tipos prescritos de contratos (como los «contratos de matrimonio» por ejemplo)¹³⁷⁷. Con todo, la mencionada profusión de contratos típica del derecho civil de la obligación burguesa no tendría por qué corresponderse con el estadio definitivo de la evolución jurídica, esa proliferación de especificidades en interacción, debiendo, de hecho, disminuir. Esto es, de hecho, lo que vendría a suceder en lo que Kojève llama «Sociedad homogénea (es decir, socialista)»¹³⁷⁸. Efectivamente, en la sociedad civil económica socialista, tal y como nuestro autor la entiende, no es que fuera a dejar de haber contratos, es que la igualdad que en esa sociedad se habría alcanzado habría sido tal, que, como ya había ocurrido en las sociedades aristocráticas, los intercambios se habrían vuelto «inútiles»¹³⁷⁹. Y es que, al no existir una desigualdad de partida en las situaciones que implicase que alguien estuviese careciendo de lo que otro poseería, los intercambios se habrían vuelto en esa sociedad necesariamente menos numerosos. Esto por no hablar de que en «el Derecho socialista (del ciudadano)»¹³⁸⁰ de la referida sociedad, el estatuto de unos miembros específicos que suscribirían contratos de obligación civil entre sí, estarían coincidiendo¹³⁸¹, tal y como ya ocurría en el segundo hito de la trayectoria de la evolución jurídica descrita con anterioridad, con el estatuto de esos mismos miembros tomados como miembros cualquiera de la sociedad civil económica global.

En general, y si nos fijamos bien, el esquema que Kojève habría seguido a la hora de dar cuenta de la evolución del derecho no se habría alejado demasiado del de la tríada: identidad del comienzo-diferencia del tiempo o tiempo de la diferencia-identidad del final, que hemos encontrado en otros contextos como sirviendo de base a las teorizaciones de nuestro autor. El referido esquema habría adoptado esta vez la forma de una primera identidad entre el estatuto de miembro cualquiera y la acción del miembro específico en el derecho de la propiedad de los amos, seguida de una diferencia de los miembros específicos en el derecho civil de la obligación burguesa respecto al estatuto del miembro cualquiera, para acabar en la identidad final entre estatuto y contrato en la sociedad económica global socialista.

Antes de entrar a detallar la forma que el derecho habría adoptado en esa sociedad, Kojève vuelve sobre algunos de los aspectos que en sus desarrollos teóricos le habían llevado desde la figura jurídica de la infracción o incumplimiento en el derecho civil de la obligación burguesa hasta el umbral del derecho llamado a entrar en vigor en la sociedad global socialista. Y el primer aspecto sobre el que a nuestro autor le vemos volver lo constituye el relativo a la definición de convención (*Vereinbarung*). Kojève incide en que toda convención no estaría siendo sino un acuerdo de voluntades por el que los miembros de la sociedad civil económica estarían dotándose de un estatuto al que conformarse con vistas a una acción común. Los que se adherían a una tal convención lo estarían haciendo a título de miembros específicos y no como miembros individuales cualquiera de esa sociedad, es decir, que la convención la estarían

¹³⁷⁷ *Ibid*, 571.

¹³⁷⁸ *Ibid*, 571, nota 2.

¹³⁷⁹ *Ibid*.

¹³⁸⁰ *Ibid*.

¹³⁸¹ *Ibid*.

suscribiendo en tanto propietarios¹³⁸². En función de esto, a esa convención sería necesario entenderla como un contrato, pero como un contrato social capaz de segregar un estatuto, estatuto que estaría incumbiendo no al ser, sino a la propiedad transformable en dinero, que es lo que en realidad estaría constituyendo la especificidad de esos miembros específicos. Las figuras de la convención, la infracción o incumplimiento y el contrato compondrían la columna vertebral del derecho civil de la obligación de la sociedad civil económica. Solo que junto a esta columna y como doblándola, estaría existiendo otra que consistiría también en un estatuto y a la que la primera no debería nunca afectar. Se trataría del estatuto del miembro cualquiera de la sociedad civil económica. Cualquier tipo de obligación que estuviera derivándose del estatuto del miembro específico y que aspirase a tener validez jurídica debería moverse en los márgenes marcados por el estatuto del miembro cualquiera de esa sociedad. Y si del primero de estos estatutos decíamos que se correspondía con el derecho civil de la obligación burguesa que aplicaba una justicia de equivalencia buscando restablecer el equilibrio en las obligaciones entre los miembros específicos de dicha sociedad, resultaría que estaría existiendo al mismo tiempo otra justicia de equivalencia que, buscando asimismo volver equivalentes las relaciones de esos miembros específicos, lo haría no entre ellos, sino buscando la equivalencia respecto del miembro individual cualquiera de esa misma sociedad. Derivándose la primera de estas justicias de equivalencia de la especificidad de sus miembros, la misma podría ser separada de la segunda, a la que, según Kojève, sería necesario concebir como una equivalencia general «o postulada»¹³⁸³. La forma que la primera de estas justicias de equivalencia –la separada de la justicia general o «postulada»– adoptaría sería la de una equivalencia entre propiedades privadas transformables en dinero.¹³⁸⁴ Pues bien, va a ser esta justicia la que, aplicada por parte de un tercero a las interacciones sociales entre dos agentes tomados como miembros específicos de la sociedad civil económica, estaría dando lugar al derecho civil de la obligación burguesa. El problema que la transmisibilidad o no de las obligaciones planteaba en este derecho, va a quedar, en función de lo acabo de indicar, para Kojève, zanjado y lo hará del siguiente modo: las obligaciones jurídicas serían siempre transmisibles, a menos que aquel al que se estuviese transmitiendo la propiedad a la que aquellas se presentarían adosadas, optase por no aceptar la herencia que habría recibido.¹³⁸⁵ En lo que concerniría, por su parte, al derecho a contraer obligaciones jurídicas, el asunto habría quedado igualmente claro: tratándose el derecho burgués de la obligación de un derecho que estaría tomando a los miembros de la sociedad en sus especificidades y no consistiendo éstas sino en propiedades privadas alienables y transformables en dinero, la capacidad jurídica de obligarse estaría consistiendo para ese derecho y para la sociedad civil económica con la que el mismo estaría correspondiéndose, por un lado, en la capacidad de ser propietario, y, por otro, en la capacidad de separarse de la propiedad que se estuviese poseyendo, o lo que es lo mismo, en la capacidad de intercambiar la misma, vale decir, en la capacidad de «acción económica»¹³⁸⁶.

Al derecho burgués de la obligación así analizado, Kojève pasa a aplicarle la dialéctica de sus dos justicias, la de la igualdad aristocrática y la de la equivalencia burguesa. Gracias, entre otros factores, a esta aplicación el derecho habría podido evolucionar hacia un «derecho absoluto de la obligación»¹³⁸⁷,

¹³⁸² *Ibid*, 571.

¹³⁸³ *Ibid*, 572.

¹³⁸⁴ *Ibid*.

¹³⁸⁵ *Ibid*, 573.

¹³⁸⁶ *Ibid*.

¹³⁸⁷ *Ibid*, 574.

«perfecto»¹³⁸⁸, «inmutable»¹³⁸⁹, realizador de un equilibrio «estable y definitivo»¹³⁹⁰, del que, significativamente quizá, nuestro autor no omitirá decir que «puede no realizarse jamás habida cuenta de la finitud de la existencia humana»¹³⁹¹.

Aparte de esta incidental mención de la finitud humana a modo de amenazante nube que al progreso jurídico pudiera estar abriéndosele, algo que asimismo no deja de llamar la atención en estos desarrollos kojevianos previos al advenimiento del horizonte universal y homogéneo que-entramado kojeviano de sub-dialécticas mediante- al derecho estaría esperándole, sería la discrecionalidad con la que Kojève se habría dispuesto a aplicar su dialéctica de las dos justicias al derecho burgués de la obligación de la sociedad civil económica. Porque, dejando de lado las reminiscencias aristocráticas más arriba analizadas, en las que a ese derecho nuestro autor venía a ponerlo en conexión con unas-por él mismo reconocidas como tales- lejanas¹³⁹² fuentes aristocráticas, la definición, la tipología y el funcionamiento del derecho civil de la obligación no habría dejado de pensarlas Kojève a lo largo de toda la exposición de su fenomenología como esencialmente burgueses. Habiendo hecho, por un lado, de la propiedad entendida como equivalente del trabajo invertido en ella y, por otro, de la eliminación de no-equivalencias en las interacciones entendidas estas como intercambios de trabajos –vale decir, de propiedades– los dos pilares de su análisis de la obligación, se nos hace difícil explicarnos cómo ese derecho se las habría arreglado para admitir que le fueran aplicados los principios de una justicia igualitaria aristocrática que habría dado prueba de ser completamente ajena al campo de la obligación, como el propio Kojève no se habría, por otra parte, abstenido de reconocer: «A esto se debe que la sociedad aristocrática no conozca por así decirlo un derecho de la obligación»¹³⁹³, «el derecho de la obligación es esencialmente un derecho burgués, no un derecho del ciudadano con predominio del elemento burgués»¹³⁹⁴, «Si no hay derecho propiamente aristocrático de la obligación (dado que no hay por así decirlo intercambio económico en la sociedad puramente aristocrática)...»¹³⁹⁵

5.- El Estado universal y homogéneo o imperio socialista

i.- La propiedad en el Estado universal y homogéneo o imperio socialista. Propiedad y libertad en acto

Esa finitud de la existencia humana y esa, a nuestro entender, un tanto forzada aplicación de la justicia aristocrática al derecho civil de la obligación burguesa dejadas al margen, el desenlace de la evolución del derecho que Kojève propone en su tentativa fenomenológica va a ser el referido derecho de la sociedad civil económica que regiría en un Estado universal y homogéneo. Y la cuestión que, en relación con ese derecho, nuestro autor de entrada va a plantearse no va a ser otra que la de saber si el ciudadano de ese Estado Universal y Homogéneo va a ser o no propietario. De que no lo sea se derivarán unas consecuencias, de que lo sea, otras bien distintas. Y así, la consecuencia más sobresaliente de que el ciudadano de un tal Estado no fuese propietario sería que en ese Estado se habría dejado de

¹³⁸⁸ *Ibid.*

¹³⁸⁹ *Ibid.*

¹³⁹⁰ *Ibid.*

¹³⁹¹ *Ibid.*

¹³⁹² *Ibid.*, 558.

¹³⁹³ *Ibid.*, 559.

¹³⁹⁴ *Ibid.*, 561.

¹³⁹⁵ *Ibid.*, 557.

dar una sociedad civil económica independiente o autónoma y, en consecuencia, que en ese Estado no existirían ni el derecho de la propiedad ni el derecho de la obligación que con la referida sociedad se correspondían¹³⁹⁶. No existiendo ni el derecho burgués de la propiedad ni el de la obligación, el ciudadano de ese Estado habría dejado de ser propietario de su propio cuerpo¹³⁹⁷, de forma que el cuerpo de cada ciudadano habría pasado a ser tan suyo como lo podría estar siendo el de otro y viceversa, el ciudadano viniendo así literalmente a incorporar el Estado al que estaría perteneciendo. Cada ciudadano siendo entonces cuerpo político para sí igual que para el otro, los ciudadanos de ese Estado sin propietarios estarían haciendo entrega al Estado de sus especificidades y sometiénolas por entero al aspecto de miembro cualquiera que les impondría su condición de ciudadanos. La propiedad personal, por su parte, a la que más arriba¹³⁹⁸ definíamos como el cuerpo y lo que hacía cuerpo con éste y que las sociedades aristocráticas habrían investido de una inalienabilidad que la volvía algo por completo distinto de la propiedad privada habría pasado también a estar en manos de ese Estado sin propiedad. Quiere decirse que en un Estado universal y homogéneo que no admitiese que sus ciudadanos pudieran ser propietarios, el cuerpo propio de cada cual se habrá hecho indistinguible del de los demás quedando las diferencias de los cuerpos- esto es, lo que estaría haciendo del cuerpo de cada uno, el suyo y no el de otro- vacías de contenido¹³⁹⁹. Así las cosas, en un Estado como el referido que, aboliendo la propiedad, estaría realizando la igualdad perfecta de sus ciudadanos, las diferencias constitutivas de las especificidades «mío», «tuyo» se habrían visto reducidas a un puro formalismo que no guardaría relación alguna con ninguna realidad actual, realidad ésta que se presentaría siempre determinada por las diferencias específicas de cada aquí y ahora¹⁴⁰⁰.

Ahora bien, un Estado sin propietarios como el descrito en el que el miembro específico de la sociedad habría quedado reducido a la condición de esclavo respecto de su aspecto miembro cualquiera¹⁴⁰¹ y en el que no habría ya lugar para la realidad actual aquí y ahora de ninguna especificidad, sería un Estado que tampoco estaría dando cabida a la diferencia constituyente del acto humano, por haber desaparecido en ese Estado la realidad actual en la que el hombre- un hombre cuyo ser no sería sino su acción¹⁴⁰²- se jugaría su libertad¹⁴⁰³. Y habiendo desaparecido esa realidad actual y suprimida esa diferencia constitutiva, a ese Estado Universal y Homogéneo sin propiedad ni propietarios se le estarían presentando serios problemas para dar cuenta de sí mismo, esto es, para dar cuenta de su propia realidad actual. Y es que, por encima de cualquier formalismo estatal supresor de la especificidad del aquí y ahora, serían la libertad y finitud humanas las que para Kojève tendrían la última palabra en relación con cualquier tiempo específicamente humano, tiempo este al que sería necesario distinguir de un tiempo no humano¹⁴⁰⁴. Y así, mientras en este tiempo no humano concebido como infinito, una cosa podría ciertamente mantenerse como posible durante un tramo cualquiera de él a condición siempre de que dicha cosa se realizase dentro de ese tiempo infinito tomado en su conjunto, un tiempo humano demostraría ser incompatible con ese estado de posibilidad, no siendo este estado trasladable a un tiempo específico del hombre que

¹³⁹⁶ *Ibid*, 575.

¹³⁹⁷ *Ibid*.

¹³⁹⁸ Véanse pp. 320-321 de esta tesis.

¹³⁹⁹ Kojève, *Esquisse*, 576.

¹⁴⁰⁰ *Ibid*, 575, nota 2.

¹⁴⁰¹ *Ibid*, 575.

¹⁴⁰² *Ibid*.

¹⁴⁰³ *Ibid*, 576, nota 1.

¹⁴⁰⁴ *Ibid*.

sería en esencia finito. Y es que la finitud de la existencia humana estaría implicando para Kojève que al tramo temporal de realización de lo posible no pudiera demorárselo hasta el infinito, esto es, esa finitud estaría implicando, bien que esa cosa acabara por realizarse en el curso de la historia humana, o bien que la misma acabara por no realizarse jamás. Sólo que dicha realización o no, no estaría teniendo nada que ver con la posibilidad o imposibilidad de la cosa, la disyuntiva de la realización reflejando tan solo que, referida a la existencia histórica humana, la realización o no de la cosa estaría correspondiéndose con un tiempo finito y no con un tiempo infinito que estuviera a la entera disposición de aquella¹⁴⁰⁵. Posibilidad e imposibilidad serían, pues, categorías que estarían relacionándose exclusivamente con un tiempo infinito, siendo, por contra, otra muy distinta la índole de la realidad histórica humana. Esta realidad, no es ya que no estuviera suponiendo la realización de ninguna potencia o posibilidad, es que lo que justamente la estaría definiendo sería la libertad respecto de cualquier potencia o posibilidad. Dicho en otras palabras, la realidad actual histórica humana estaría equivaliendo a un «acto que no actualiza una potencia»¹⁴⁰⁶ o, si se quiere, a «una realidad que no presupone una posibilidad»¹⁴⁰⁷. Para Kojève esa realidad actual, humana e histórica no estaría siendo otra que la de la «libertad real en acto»¹⁴⁰⁸, libertad constituida por actos que podrían actualizarse o no, sólo mientras esa realidad durase. De aquí que cualquier previsión que pretendiera hacer de esa realidad su objeto se le antojase a Kojève absurda. Lejos de poder preverla, lo único que, a su entender, respecto a la realidad humana, podría hacerse sería comprenderla y explicarla, o lo que vendría a ser lo mismo, «deducirla a toro pasado» gracias a la Dialéctica hegeliana.¹⁴⁰⁹

ii-. Un híbrido entre el derecho aristocrático y el derecho burgués: la propiedad personal privada. Fin de una propiedad privada de cuerpo y el derecho privado socialista

Vista la escasa medida en que a un Estado universal y homogéneo realizador de la igualdad perfecta y ausente en él el derecho a la propiedad podría concebirse como fruto de la historia humana real entendida ésta como la antedicha «libertad real en acto», nuestro autor va a postular como alternativa a ese Estado, uno en cuya realidad actual poder imbricar el tiempo libre humano. Este Estado sería uno igualmente universal y homogéneo, pero uno que, al contrario que el primero, reconocería el derecho a la propiedad privada. Ahora bien, el derecho a la propiedad privada que este Estado vendría a reconocer se referiría ante todo al cuerpo del propietario y a «lo que hace cuerpo con él», esto es, a la propiedad personal de los miembros de ese Estado tomados en su especificidad. Con el reconocimiento del derecho a una propiedad personal privada estaría, pues, bastando para que en el interior de ese Estado se diera una sociedad civil económica autónoma respecto del miembro cualquiera estatal, esto es, una sociedad con su correspondiente derecho civil de la obligación y de la propiedad. Por lo demás, la propiedad personal de esos miembros específicos sería una propiedad humana, vale decir, una propiedad que no estaría limitándose a cubrir las necesidades naturales de estos, sino que estaría haciendo gala de un componente de artificio capaz de satisfacer la humanidad de sus propietarios¹⁴¹⁰. Por la vía de la propiedad personal privada la diferencia estaría además volviendo a hacer su aparición en ese Estado universal y homogéneo. Sólo que, en contraste con la propiedad personal del derecho aristocrático y

¹⁴⁰⁵ *Ibid.*

¹⁴⁰⁶ *Ibid.*

¹⁴⁰⁷ *Ibid.*

¹⁴⁰⁸ *Ibid.*

¹⁴⁰⁹ *Ibid.*

¹⁴¹⁰ *Ibid.*, 576, nota 2.

su característica inalienabilidad, la propiedad personal privada tolerada en y por el Estado universal y homogéneo kojéviano, estaría más cerca de lo que por propiedad privada se entendía en el derecho burgués, a saber: una propiedad separable que estaría prestándose al intercambio en la medida en que esa propiedad se encontrase determinada por los aquí y ahora específicos y diferentes de sus propietarios. La diferencia de las propiedades personales privadas de sus ciudadanos, esto es, la constituida por sus cuerpos y pertenencias, y los intercambios a los que esas diferencias estarían dando lugar, serían lo que en el Estado Universal y Homogéneo kojéviano que las toleraría y admitiría, estaría conformando el ámbito propio de las especificidades de los propietarios, o lo que es lo mismo, una sociedad civil económica. Y esta sociedad civil económica, no afectando en nada a lo que sus miembros tendrían en común entre ellos como miembros individuales cualquiera del conjunto de la misma, estaría, por su parte, conformando una esfera de derecho privado civil económico. Y de igual manera que esta esfera no afectaría al miembro cualquiera de la Sociedad civil económica en su conjunto, tampoco lo haría al miembro cualquiera del Estado¹⁴¹¹. Dos ámbitos o esferas independientes el uno del otro, vendrían, por lo tanto, a estructurar este Estado universal y homogéneo kojéviano reconocedor de la propiedad personal privada, a saber; el de la especificidad o particularidad, de un lado, y el de lo común- en su doble vertiente económica y política- de otro. El corte tajante entre estos dos ámbitos permitiría distinguir nítidamente, por una parte, lo que un miembro de la sociedad estaría consumiendo y produciendo de y para lo público, esto es, de y para el miembro cualquiera, vale decir, de y para el Estado y la Sociedad económica en su conjunto y, por otra, lo que ese mismo miembro estaría consumiendo y produciendo de y para la especificidad de su cuerpo y de su propiedad privada personal¹⁴¹². Serían precisamente esta producción y consumo últimos los que habrían hecho posible que en ese Estado pudiera emplearse de nuevo la primera o segunda persona del pronombre posesivo respecto de lo específicamente consumido, producido o adquirido por el cuerpo de cada cual, esto es, los que estarían haciendo posible que «las diferencias constitutivas de las especificidades «mío», «tuyo»» volvieran a constituir una realidad actual¹⁴¹³. Como ya hemos anticipado y como, por otra parte, no habría dejado de suceder desde que los contornos de la sociedad civil económica comenzaron a perfilarse en los albores del derecho burgués moderno, también en la sociedad civil económica de este Estado universal y homogéneo estaría pudiendo distinguirse entre miembros o propietarios individuales tomados éstos en su especificidad y esos mismos miembros o propietarios individuales tomados como cualquiera. Las relaciones entre los miembros de la sociedad civil económica tomados en su especificidad se regirían por un derecho privado civil que sería igual de aplicable por esa sociedad que por el Estado actuando en representación de la misma. Las relaciones de esos miembros específicos respecto del miembro cualquiera de la sociedad civil económica, por el contrario, serían objeto de un derecho privado penal, aplicable este último únicamente por el Estado.

iii.- Universalidad y homogeneidad: el fundamental desinterés político del Estado universal y homogéneo respecto de su mantenimiento y la imposibilidad de sustraerse a su justicia

Uno de los rasgos, sino el rasgo por excelencia, definitorio del Estado Universal y Homogéneo en su forma kojéviana reconocedora del derecho a la propiedad, sería que en él los dos elementos integrantes del concepto de lo político, vale decir, del Estado como tal, habrían desaparecido. Ni a dicho Estado, en razón de su universalidad, lo estaría ya fundando una amistad política dirigida contra un Estado enemigo

¹⁴¹¹ *Ibid*, 577.

¹⁴¹² *Ibid*, 578.

¹⁴¹³ *Ibid*, 575, nota 2.

que ya no existiría, ni en dicho Estado, en razón de su homogeneidad, estaría dándose ya la distinción entre gobernantes y gobernados, distinción esta que, ligada como habría estado a la primera entre amigo y enemigo, habría sido reemplazada por una que estaría reflejando la despolitización experimentada por ese Estado, a saber: por la distinción que existiría entre administradores y administrados¹⁴¹⁴. Así las cosas, si algo definiría la actitud del Estado Homogéneo y Universal que Kojève se figura al final de su fenomenología del derecho, ello sería su fundamental desinterés político, vale decir, su esencial apoliticismo¹⁴¹⁵. Llevado por este apoliticismo, la razón de ese Estado- si de razón de Estado, en este caso, podría hablarse- habría sido la de abstenerse de cualquier intervención de utilidad pública o búsqueda del bienestar de sus ciudadanos para proponerse antes que nada la realización de una razón jurídica. Y si, en tanto razón jurídica de derecho civil, la razón de ese Estado se habría propuesto velar por la aplicación de una idea de justicia a las interacciones entre sus miembros tomados éstos en su aspecto de miembros específicos, en tanto razón jurídica de derecho penal, esa razón habría cuidado ante todo que las interacciones de sus miembros específicos no estuviesen afectando en nada al miembro individual cualquiera de la sociedad tomada en su conjunto. En su estricto aspecto de Estado, esto es, en el aspecto que antes de la aparición de este Estado universal y homogéneo solía ser referido a lo político, ese Estado se encargaría, igual que en el pasado, del mantenimiento en la identidad consigo mismo del estatuto de sus ciudadanos. Sólo que, a este estatuto, ausente en él ya cualquier variable nacional o de clase, es decir, guerrera o revolucionaria, lo estaría determinado la igualdad y equivalencia de todos los seres humanos entre sí¹⁴¹⁶. Descartado, pues, cualquier conflicto entre sus ciudadanos tomados estos como miembros cualquiera, habida cuenta de la desaparición de cualquier grupo político excluido y de cualquier enemigo dentro y fuera respectivamente de ese Estado, es decir, en razón de la fundamental homogeneidad y universalidad del mismo, el aspecto eminentemente jurídico del Estado final kojéviano estaría conduciendo a que la preocupación de ese Estado no fuera otra que la de evitar que ninguna injerencia de las especificidades de sus ciudadanos tomados estos como propietarios viniese a afectar al miembro cualquiera de la sociedad económica¹⁴¹⁷. Ese Estado Universal y Homogéneo se comportará, por consiguiente, ante todo, como juez¹⁴¹⁸, como juez de derecho privado civil y penal encargado de aplicar una idea de justicia a las interacciones entre sus ciudadanos tomados estos, alternativamente, como miembros específicos o miembros cualquiera de la Sociedad Económica. Pero este Estado que sería juez no estaría dejando, por ello, de ser Estado. Y lo sería, porque en ese Estado se habría finalmente conseguido que todas las sentencias se aplicaran irresistiblemente en acto, nadie, en virtud de la universalidad alcanzada por ese Estado-Juez, pudiendo escapar a la aplicación de su «Derecho socialista (privado) [...] en acto»¹⁴¹⁹.

iv-. Derecho privado penal y derecho privado de la obligación en el derecho privado socialista. Retorno al trueque y exigüidad de las interacciones económicas

Al derecho que ese Estado-Juez aplicará irresistiblemente lo llama Kojève, según lo visto, derecho socialista privado y al aspecto universal de su constructo político-jurídico nuestro autor va a darle

¹⁴¹⁴ *Ibid*, 580.

¹⁴¹⁵ *Ibid*.

¹⁴¹⁶ *Ibid*.

¹⁴¹⁷ *Ibid*.

¹⁴¹⁸ *Ibid*, 581.

¹⁴¹⁹ *Ibid*.

el nombre de «Imperio», «imperio socialista», más en concreto, siendo el término que nuestro autor emplea cuándo de lo que se trata es de designar el conjunto. Como también se ha visto, condición para que ese derecho pueda darse sería que la continuidad de una propiedad personal privatizada quedase garantizada gracias a la existencia de una sociedad civil económica autónoma en el seno de ese imperio o Estado universal y homogéneo. Ahora bien, el derecho socialista privado que estaría afectando a la referida propiedad tendría poco que ver con su homólogo burgués. Es cierto, que igual que a éste, al derecho socialista privado lo estarían conformando un derecho de la propiedad y un derecho de la obligación, pero las diferencias con sus equivalentes burgueses serían sustanciales. Kojève realiza a este respecto unas consideraciones generales que contienen un singular potencial esclarecedor y valor de síntesis. Constata, en primer lugar, nuestro autor, que el Estado universal y homogéneo no estaría siendo propietario jurídico de nada¹⁴²⁰. Y no lo estaría siendo porque el derecho de la propiedad, como todo derecho, por lo demás, necesitaría siempre que se produjese la intervención de un tercero desinteresado. Y así, en el caso de una interacción en que la parte poseedora estuviese siendo el Estado, ese tercero no existiría porque el Estado estaría conduciéndose en dicha interacción como como parte- es decir, políticamente- y no como tercero. Kojève aclara, en segundo lugar, que la sociedad civil económica en su conjunto o como tal del derecho socialista privado no estaría presentando ninguna diferencia respecto de la sociedad civil económica en su conjunto del derecho burgués. Tanto a una como a otra sociedad en su conjunto o como tal, las estarían conformando sus miembros tomados estos en su aspecto de propietarios cualquiera. Y la propiedad en ambas sociedades civiles económicas, la burguesa y la del Estado o imperio final kojéviano, tomadas en su conjunto o como tales, no estaría siendo otra, por lo tanto, que la propiedad «inseparable»¹⁴²¹ de su miembro cualquiera. Esta propiedad del propietario cualquiera sería la que el Estado universal y homogéneo iría a defender irresistiblemente con su derecho privado penal de las eventuales injerencias —«tentativas de especificar esa propiedad»¹⁴²²— provenientes de propietarios específicos que intentaran hacerse con la propiedad común de la sociedad. Siendo en ese Estado o imperio esos propietarios cualquiera de la sociedad civil económica en su conjunto o como tal en esencia iguales y equivalentes, la propiedad cualquiera de estos ni podrá serles separada, ni cabrá hacerla objeto de ningún intercambio. Dicha propiedad cualquiera no estaría siendo, por lo mismo, tampoco transformable en dinero. Tras haber descartado al Estado como titular de ningún derecho de propiedad y establecido la inalienabilidad de la propiedad del propietario cualquiera de la sociedad civil económica en su conjunto o como tal, Kojève vuelve sobre el aspecto de propietarios específicos que estaría caracterizando a los miembros particulares de la sociedad civil económica. En contraste con la del miembro cualquiera, la propiedad de los propietarios específicos- propiedad que sería, como se ha visto, personal privada- sí que estaría admitiendo serles a éstos separada de su cuerpo, esto es, de su ser. Esta separación sería, de hecho, la que estaría haciendo posible que esa propiedad se convirtiera en una propiedad intercambiable a la que poder asignarle un valor monetario en función del trabajo en ella invertido y en función de su valor de cambio (escasez o abundancia)¹⁴²³. A pesar de las similitudes que la propiedad del miembro específico estaría registrando en la sociedad civil económica burguesa y en la homóloga de éste en el imperio socialista, Kojève establece una diferencia fundamental en el tratamiento que a la misma se le estaría dando, de un lado, en el derecho burgués privado y, de otro, en el derecho socialista privado. Y es que este último no estaría considerando a la propiedad del miembro específico de

¹⁴²⁰ *Ibid.*

¹⁴²¹ *Ibid.*

¹⁴²² *Ibid.*

¹⁴²³ *Ibid.*

su sociedad civil económica en rigor como privada, sino como una especie de híbrido a medio camino entre el derecho burgués y el aristocrático. En efecto, si la propiedad personal era contemplada por el derecho aristocrático como esencialmente inalienable y si, por su parte, en el derecho burgués a esa propiedad personal se la hacía entrar en el circuito del intercambio, el tratamiento que a la propiedad personal va a dispensársele en el kojéviano derecho socialista privado estaría pasando por considerar a la misma, por un lado, sí, como propiedad separable del ser, esto es, del cuerpo del propietario, pero, por otro y al mismo tiempo, como objeto de una inmediata asignación a otro cuerpo. La inmediatez que sería consustancial a dicha asignación estaría impidiendo que la propiedad privada de cuerpo –del cuerpo del propietario, se entiende– cobrase autonomía, autonomía de una propiedad privada de cuerpo que era la que justamente daba lugar a la constitución del capital en la pseudo-síntesis burgués-capitalista¹⁴²⁴. En la práctica esto se traduciría en que el derecho socialista privado del imperio o Estado-juez final kojéviano estaría admitiendo que se diera un intercambio de naturaleza económica entre una propiedad y otra, pudiendo dicho intercambio tratarse de uno definitivo –trueque–, o temporal –alquiler–, pero no así que se produjese una asignación de propiedad al cuerpo de un propietario que estuviese incluyendo un añadido que no equivaliera a un trabajo realizado por aquel¹⁴²⁵. Del hecho de que en el derecho socialista privado a la propiedad privada se la estuviese obligando a presentarse siempre vinculada bien a uno, bien a otro cuerpo, impidiendo de esta manera su conversión en autónoma respecto al ser, estaría derivándose una importante consecuencia que concerniría a la transmisión de la misma. En efecto, si se diera el caso de que el cuerpo del titular de una propiedad desapareciese sin que dicha propiedad hubiese sido intercambiada antes por el propietario fallecido, la misma dejaría de poder ser heredada por un eventual sucesor- esto es, asignada al cuerpo de éste- pasando a «pertenecer al miembro cualquiera»¹⁴²⁶ y quedando así excluida la posibilidad de que la propiedad privada se constituya en capital impersonal por vía de la herencia. Podrá haber don, pero lo que el derecho de «la Sociedad económica socialista»¹⁴²⁷ no admitiría que se diese en ninguna circunstancia sería testamento.

Como cabría esperar, el derecho socialista de la obligación no habría quedado tampoco al margen del cambio que en el concepto de propiedad habría operado el derecho socialista privado kojéviano. Y el paso conceptual de una propiedad privada de cuerpo a otra que necesariamente siempre habría de contar con uno como soporte, tendría también para el derecho de la obligación importantes consecuencias. Y así, si las obligaciones del derecho privado socialista, afectando como afectarían a una propiedad personal privatizada o vuelta alienable, serían, igual que la propiedad privada lo era en el derecho privado burgués, susceptibles de ser puestas en común en una convención o de ser intercambiadas mediante contratos, las referidas obligaciones, a diferencia de las del derecho burgués, estarían requiriendo al mismo tiempo que no se diese propiedad que, pudiendo quedar afecta a una obligación, no se encontrase simultáneamente vinculada a la propiedad personal, esto es al cuerpo y a lo que con éste estaría haciendo cuerpo, de un propietario específico. En la práctica esto se traduciría en que los intercambios económicos de propiedades en el derecho socialista privado kojéviano estarían equivaliendo a trueques¹⁴²⁸, quiere decirse, que tan pronto como, por un intercambio, una propiedad quedase separada del cuerpo de su propietario, esa propiedad quedaría afecta a otro cuerpo, evitándose así que se produjese un vacío en que

¹⁴²⁴ *Ibid*, 582.

¹⁴²⁵ *Ibid*.

¹⁴²⁶ *Ibid*, 582-583.

¹⁴²⁷ *Ibid*, 582.

¹⁴²⁸ *Ibid*, 583.

la misma pudiese ganar una peligrosa autonomía. No existiría inconveniente a estos mismos efectos para que la sociedad civil económica del imperio socialista kojéviano hiciese las veces de intermediaria en esos trueques. Y así, mientras las propiedades objeto de trueque permanecieran depositadas en ella antes de ser restituidas al cuerpo de algún propietario específico, aquellas perderían ese su carácter específico, volviéndose propiedad del miembro cualquiera de la Sociedad económica, o lo que es lo mismo, pasando esas propiedades a ser inespecíficas, esto es, generales, vale decir, propiedades cualquiera y, en consecuencia, no intercambiables¹⁴²⁹. No deja Kojève de observar, por otra parte, que los miembros cualquiera titulares de la propiedad en su aspecto cualquiera serían en la sociedad civil económica socialista esencialmente iguales y, puesto que en dicha sociedad la propiedad seguiría siendo considerada, como lo era en el derecho burgués, como un equivalente del trabajo, a cada miembro de dicha sociedad le estaría correspondiendo en lo que tendría de cualquiera la realización de una cantidad de trabajo obligatorio que, siendo igual que la del resto, estaría teniendo el carácter de prestación obligatoria a realizar respecto de la sociedad civil económica en su conjunto¹⁴³⁰. Junto a esta prestación de trabajo obligatoria, estaría dándose en esa sociedad otra de carácter facultativo, que sería propiamente la que estaría generando la propiedad separable, intercambiable y transformable en dinero, vale decir, específica de cada cual, en suma, la propiedad personal de los miembros específicos de la sociedad civil económica¹⁴³¹. Nos encontramos aquí de nuevo con los dos ámbitos de aplicación de derecho que estarían caracterizando a la sociedad civil económica del Estado Universal y Homogéneo kojéviano: de un lado, un ámbito jurídico destinado a aplicarse a las interacciones que estarían dándose entre los miembros de esa sociedad tomados en su aspecto específico y, de otro, un segundo ámbito que afectaría a la relación de los primeros con el miembro cualquiera de la sociedad y del Estado. En este segundo ámbito, a cada ciudadano en su aspecto cualquiera le estaría siendo adscrita, como se ha visto, una cantidad igual de trabajo obligatorio. Se trataría este de un trabajo no intercambiable y, en consecuencia, sin valor de cambio ni transformable en propiedad personal. Sin salirnos de ese ámbito del miembro cualquiera, un derecho privado penal estaría tipificando en él como crimen toda acción de un miembro específico que pudiese afectar al miembro cualquiera de la sociedad o del Estado. El primer ámbito jurídico, esto es, el que estaría atañendo a la propiedad personal –vale decir, al cuerpo y lo que estaría haciendo cuerpo con éste– del miembro específico, se correspondería, por el contrario, con el propio de un derecho civil privado. A este ámbito lo estarían conformando conformarlo todas las interacciones que tuvieran su origen en el intercambio de las propiedades personales específicas y que fueran el producto de un trabajo especializado y no obligatorio llevado a cabo por el miembro específico la sociedad económica. Frente a la igualdad e inalienabilidad de las propiedades cualquiera en el ámbito jurídico del miembro cualquiera, a las propiedades personales de los miembros específicos, un derecho socialista privado civil las contemplaría como jurídicamente equivalentes y susceptibles de ser monetizadas.

Aunque al derecho absoluto de la sociedad civil económica socialista kojéviana pudieran estar aplicándosele categorías jurídicas más o menos homologables con las del derecho burgués como podrían serlo la convención, la obligación y la infracción o incumplimiento, la imposibilidad de que en ese derecho pudiera darse una propiedad privada de cuerpo –vale decir, capital– estaría provocando una dramática reducción en el número y complejidad de las transacciones objeto potencial de una intervención jurídica

¹⁴²⁹ *Ibid.*

¹⁴³⁰ *Ibid.*

¹⁴³¹ *Ibid.*

. El regreso al trueque postulado por Kojève constituiría en sí mismo un vivo ejemplo de esta reducción. Pero igual de ilustrativa que la misma acaso pudiera también serlo la naturaleza ciertamente modesta y poco compleja de los trabajos «especializados» a los que el miembro específico voluntariamente se consagraría una vez ejecutadas por éste como miembro cualquiera las prestaciones obligatorias para con la comunidad económica, a saber: «asociarse entre varios para acondicionar un parque o jardín o alquilar muebles antiguos, intercambiar cuadros contra esculturas»¹⁴³². Quizá sea pertinente no perder de vista la modestia y simplicidad de estas transacciones para calibrar correctamente los modelos de sociedad civil económica y de Estado final que Kojève habría postulado como alternativos a un Estado Homogéneo y Universal sin propiedad privada. El origen de estos modelos alternativos, nos permitimos recordar aquí, se situaba en la necesidad teórica que nuestro autor habría experimentado de dar cuenta de la realidad actual de un Estado realizador del derecho absoluto que superara el mero formalismo de un Estado universal y homogéneo del que el derecho de la propiedad habría estado ausente.

v-. El estatuto convencional de ser humano o la convención estatutaria de la humanidad

¿Qué estaría ocurriendo en el modelo imperial socialista kojéviano en relación con la cuestión del contrato social? ¿Presupondría dicho imperio un contrato social, esto es, el libre acuerdo de voluntades conscientes con vistas a una acción común entre sus ciudadanos o se encontrarían estos, por el contrario, determinados por un estatuto hereditario de pertenencia?¹⁴³³ Veamos. De un lado, Kojève sostiene que la universalidad de semejante Estado estaría provocando que un ciudadano que quisiera escapar de él ya no tuviera a dónde hacerlo¹⁴³⁴. De suerte que, si en los antiguos Estados nacionales a un ciudadano que hubiera cometido un crimen político siempre le habría cabido desafiar la autonomía su Estado y la irresistibilidad de las leyes de éste huyendo a uno exterior o extranjero, en el Estado Universal y Homogéneo - Estado cuyo derecho sería perfectamente irresistible— una huida semejante se habría vuelto imposible. Así pues, el hecho determinante de haber nacido en el imperio socialista kojéviano y de que, de resultas del nacimiento en ese imperio, el ser- el ser humano de todos y cada uno- estuviera siendo un dato biológico fundamental al que a nadie le sería dado ya sustraerse, un dato además que estaría suponiendo la adscripción forzosa de cada cual al citado imperio, estaría cobrando una significación que una cuestión como esa del nacimiento no podría a ver cobrado nunca en Estados que habrían dado prueba en el pasado de no ser universales ni homogéneos. Al mismo tiempo, ese Estado Homogéneo y Universal estaría siendo para Kojève un Estado democrático¹⁴³⁵, esto es, un Estado que tendría por base una convención social y al que estaría subyaciendo un acuerdo libre y democrático de voluntades con vistas a una acción común. Visto desde esta perspectiva, todos y cada uno de los ciudadanos de dicho Estado habrían suscrito la convención social fundadora de dicho Estado consciente y libremente: todos, porque, siendo ese Estado universal, no habría ciudadano en el mundo cuya voluntad libre no reuniera las condiciones para participar amistosamente en ese acuerdo; cada uno, porque siendo ese Estado homogéneo, ya no habría nadie cuya condición de gobernado lo estuviera excluyendo de la participación política¹⁴³⁶. La universalidad y homogeneidad del Estado kojéviano estaría, por lo tanto, implicando que el estatuto de los ciudadanos de ese Estado fuera antes que nada su estatuto de miembros individuales cualquiera, que sería tanto como decir que, todos y cada uno de esos ciudadanos, inmunizados contra

¹⁴³² *Ibid*, 577.

¹⁴³³ *Ibid*, 584.

¹⁴³⁴ *Ibid*.

¹⁴³⁵ *Ibid*.

¹⁴³⁶ *Ibid*.

las respectivas especificidades diferenciadoras -feliz y definitivamente segregadas por el derecho penal en un ámbito al margen por completo del que estaría comportando ese estatuto – querrá y actuará de acuerdo con lo que estarían queriendo y actuando los demás ciudadanos. Y así, la igualdad de las voluntades y de las acciones de esos ciudadanos en tanto miembros cualquiera estaría dando lugar a una convención que estaría coincidiendo con el estatuto de aquellos en tanto nacidos iguales. ¿El resultado? Pues una sociedad socialista de derecho privado, fruto, de un lado, de una convención «más estatutaria que todos los estatutos de sociedades nacionales y heterogéneas»¹⁴³⁷ y, de otro, de un Estatuto «más convencional que todas las convenciones limitadas y heterogéneas: pues nadie lo padece sin aceptarlo voluntaria y conscientemente (los niños y los locos, aparte)»¹⁴³⁸.

vi-. Realización de la justicia perfecta de equivalencia y desinterés del Estado respecto de su propio mantenimiento.

Regreso del «Fiat iustitia et pereat mundus»

Del trabajo que el miembro de la sociedad tomado en su aspecto cualquiera tendría que realizar por y para esa sociedad había quedado dicho que se trataba de un trabajo obligatorio. Y, en efecto, respecto del aspecto específico del miembro de la sociedad, ese trabajo estaría teniendo sin duda ese carácter obligatorio del que hablábamos. No lo estaría teniendo, sin embargo, si a ese miembro optara por tomárselo en su aspecto de miembro cualquiera. Y es que desde esta óptica ese trabajo tendría que ser considerado como voluntario, desde el momento en que, como se ha visto, el estatuto del miembro cualquiera estaría siendo fruto de un libre consentimiento¹⁴³⁹. Sea como fuere, obligatorio desde el punto de vista de la especificidad o voluntario desde la perspectiva general del ciudadano, Kojève habría puesto especial cuidado en que a la noción de trabajo en general se la vaciara en su imperio socialista de cualquier contenido político. Y es que el estatuto de ser humano a cuyo mantenimiento en la identidad consigo mismo pudiera haberse creído que nuestro autor iba a consagrar su Estado Universal y Homogéneo no parecería constituir la principal incumbencia de ese Estado. Vaciado de cualquier labor relativa al mantenimiento o conservación del estatuto del miembro cualquiera, mantenimiento y conservación que lo acercarian eventualmente al concepto de lo político, el trabajo va a ser revestido por Kojève de otra función, a saber, de una función que estaría llevando al fenómeno del trabajo a servir a una razón jurídica, neutra, por así decirlo¹⁴⁴⁰. En efecto, descartado que el trabajo del miembro cualquiera pudiera estar obedeciendo a ninguna razón de Estado habida cuenta de la ausencia en el Estado universal y homogéneo de razones políticas propiamente dichas por la previa desaparición en él de enemigos y de clases sociales a las que contentar o respecto de las cuales ganar autoridad, nociones como las de renta per cápita, potencial demográfico o vida económica y bienestar general de los ciudadanos habrían perdido todo sentido. La razón de Estado del Estado Universal y Homogéneo kojéviano habría pasado a consistir, podría decirse entonces, en no tener ninguna, o quizá mejor, en su remplazo por una jurídica. Y así, al trabajo en ese Estado lo estaría entendiendo Kojève como el medio del que un Estado-juez se valdría para que en él se realizara un determinado ideal de justicia, «es decir, de humanidad»¹⁴⁴¹, el trabajo convirtiéndose así en una especie de fiel de balanza con el que medir el grado en que una perfecta equivalencia igualitaria o una perfecta igualdad equivalente en tanto justicia absoluta o de equidad estaría

¹⁴³⁷ *Ibid.*

¹⁴³⁸ *Ibid.*

¹⁴³⁹ *Ibid.*, 585.

¹⁴⁴⁰ *Ibid.*, 585, nota 1.

¹⁴⁴¹ *Ibid.*

dándose o habría llegado a darse en el interior de dicho Estado. Y el índice que en dicho Estado mediría la realización de una justicia semejante sería que en él no se diera hombre ocioso con vida, lo esencial no siendo, sino que ese hombre «no *viva* sin trabajar»¹⁴⁴². Efectivamente, al hombre ocioso como tal habría de vedársele en ese Estado el acceso al estatuto de ser humano por no representar su figura sino un indicio de la injusticia, esta injusticia cifrándose en la pretensión de disfrutar de las ventajas que a uno la vida le procuraría sin que a las mismas las estuviese acompañando un inconveniente equivalente en forma de trabajo. A las prestaciones de trabajo va a erigirlas Kojève, pues, en una suerte de suprema vara de medir jurídica. Por esta suprema vara, y no por ninguna renta per cápita, bienestar general de los ciudadanos o «estándar de vida»¹⁴⁴³ se regiría la determinación de la cantidad de trabajo que en el seno del imperio socialista tendría que darse. En este sentido, a nociones como las citadas de renta per cápita o bienestar general o producto nacional bruto sólo cabría ponerlas en relación con las especificidades de los miembros del imperio kojéviano, especificidades¹⁴⁴⁴ estas respecto de las cuales ese Estado como tal tendería a no interesarse, o de hacerlo, lo haría con el desinterés que estaría derivándose de su calidad de juez, de Estado-Juez, esto es, de tercero irresistible del derecho. Y la razón jurídica a la que ese desinterés estaría respondiendo no sería otra, en último término, que la de supervisar que el trabajo como tal estuviera reflejando que la equivalencia entre las ventajas y los inconvenientes en un ser humano cualquiera se estuviese correspondiendo con la que se daría en todos los demás seres humanos. En función de esto, cabría entonces plantearse, como el propio Kojève lo hace ¿Qué es lo que ocurriría en el hipotético caso de que las especificidades de los miembros individuales del imperio socialista se resolvieran a no hacer nada y optaran por entregarse a una perfecta y completa ociosidad? Desde el punto de vista estricto del ideal de justicia, que sería, no se olvide, la razón de ser última de su imperio, para Kojève no ocurriría absolutamente nada: una ociosidad simultánea de todos sus miembros tomados en sus aquí y ahora específicos no implicaría a ojos de ese Estado- juez ninguna amenaza para la realización de su ideal de justicia, representado este como lo estaría por la realización de una equivalencia perfectamente igual o de una igualdad perfectamente equivalente entre sus ciudadanos, vale decir, del ser humano o humanidad en que ahora consistiría la ciudadanía universal y homogénea de aquellos. De lo que, en cualquier caso, ese Estado-juez debería abstenerse, si de verdad estuviera tomándose en serio la realización del ideal perfecto de justicia, sería de introducir, ante una eventualidad como la descrita, una ventaja que viniera a destruir el equilibrio perfecto de la situación justa, esto es, bien entrar a proveer de sustento a algunos de sus ciudadanos sin que estos trabajasen a cambio, bien extender su munificencia por igual a las especificidades de todos sus miembros ociosos. En el primer caso, ese Estado estaría introduciendo una doble injusticia, una de derecho civil privado entre los miembros específicos y otra penal respecto del miembro cualquiera de la sociedad en su conjunto, en el segundo solamente una de este último tipo, injusticias una y otra, que estarían demostrando, sea como fuere, su esencial incompatibilidad con el derecho absoluto del imperio socialista tal y como Kojève lo entiende.

Es cierto que somos nosotros y no nuestro autor, quienes nos hemos permitido extraer estas dos consecuencias de los razonamientos jurídicos de nuestro autor, pero, al hacerlo, no creemos haber adulterado la lógica implícita en ellos, esta lógica no respondiendo en última instancia sino al principio de que, una vez despojado de la razón política de la enemistad- resultado de la ausencia de enemigos extranjeros en el exterior y de clases enemigas en el interior- que es la que llevaba al Estado a interesarse

¹⁴⁴² *Ibid.*

¹⁴⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴⁴ *Ibid.*

en su propio mantenimiento, la razón jurídica de la amistad que habría venido a sustituirla, habría conducido a ese Estado a un fundamental desinterés respecto de su propio mantenimiento¹⁴⁴⁵. Ergo «Fiat Iustitia, pereat mundus».

viii.- Recapitulación interpretativa y algunas cuestiones críticas

Habría sido una convención o contrato social los que para Kojève habría venido a fundar el primer Estado, el de los amos. Se habría tratado este de un Estado heterogéneo que habría derivado su heterogeneidad de que en su interior se habría dado una clase de gobernantes y otra de gobernados. Ese Estado habría tenido además poco de universal al haber encontrado siempre ante sí, como en un espejo, la razón constitutiva de su ser como sociedad, coincidente ésta, por lo demás, con la razón de su mantenimiento como Estado, a saber, un enemigo exterior contra el que unirse políticamente y luchar¹⁴⁴⁶. Un «Estado convencional»¹⁴⁴⁷ así se habría encontrado atravesado por dos límites: de un lado, el límite representado por un exterior geográfico que estaría haciendo frontera con él y, de otro, el límite social entre una clase y otra en su interior. Y si estos dos límites estuvieron en el origen de un sinfín de guerras y revoluciones –lo que habitualmente se habría conocido por Historia–, ello se habría debido también a que dichos límites estaban conformando la base de los estatutos de los ciudadanos de los Estados que luchaban entre sí: una determinada manera de ser siendo convertida en estipulación convencional garante del acceso a la ciudadanía del Estado en cuestión. De esa manera de ser, sus beneficiarios habrían podido disfrutar hereditariamente. A los que no habrían podido adaptarse a sus cánones transmisibles por la sangre, es decir, al contrato o convención social convertidos en estatuto, se los habría excluido en esos Estados de la participación política. Si algún mérito cabría adscribir al derecho burgués desde sus borrosos orígenes allá por el renacimiento, ese mérito habría sido su impagable contribución a que los límites de ese estatuto y de los Estados que en él venían a fundarse, lo fueran cada vez menos, de suerte que el estatuto de amo-ciudadano, como un receptáculo convencional que no habría dejado nunca de estar ahí en su igualdad perfecta consigo mismo, pudo ir llenándose, gracias a los buenos oficios de aquel derecho, de cada vez más distintas y variopintas maneras de ser. Hasta que finalmente a todas esas maneras de ser se las habría dado cabida en la horma primigenia de la igualdad perfecta del amo, o lo que es lo mismo, hasta que finalmente ser humano como convención social y ser humano como estatuto hereditario terminaron por coincidir, o, en otras palabras, hasta que –«el ser siendo función y la función, ser»¹⁴⁴⁸– la herencia dejó de vivirse como una exclusión de la ciudadanía y el hecho biológico del nacimiento acabó por dar inmediato acceso a la humanidad a cualquiera. Pero esta labor de socavamiento y cimentación a un tiempo, o si se quiere, de vaciamiento de una estructura de exclusión –de clases y de enemigos– por un lado, sin, por otro, prescindir del andamiaje de la misma por tratarse de uno perfecto –la igualdad de los amos–, habría sido acometida por el derecho burgués subrepticamente y desde los márgenes de una institución como el Estado, agazapado ese derecho, como si dijéramos, en la forma de una sociedad civil en potencia cuyos orígenes inciertos y remotos estarían demostrando ser, en cualquier caso, anteriores a los de una sociedad estatal que con su derecho en acto habría tendido a recubrir aquella y ocultarla por entero. Por encomiables, no obstante, que hubieran sido los avances del derecho burgués en su dinamismo horador del estatismo estatutario del Estado, su ímpetu habría acabado por llevar a

¹⁴⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁴⁶ *Ibid.*, 586.

¹⁴⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁴⁸ *Ibid.*, 585.

ese derecho demasiado lejos, habiendo estado a punto de echar abajo, por la desigualdad inherente a su justicia de equivalencia, el andamiaje de la igualdad aristocrática que hasta entonces lo habría encauzado en la dirección de una extensión progresivamente universal de la igualdad del amo. Tan lejos habría llegado el derecho burgués en su afán por horadar el Estado, que el mismo ser del cuerpo que al amo le habría servido de base natural para su dominación, habría acabado por volatilizarse y por escapar a toda concretización. Y así, el derecho burgués, habiendo universalizado la particularidad concreta del trabajo humano hasta el punto de haber llegado a sustituirla a la abstracción de Dios, se habría excedido en sus funciones o, si se nos permite el juego de palabras, en su derecho de la función. En lugar de detenerse en el momento en que la secularización habría sido completada, ese derecho habría seguido haciendo lo único que habría sabido hacer, a saber, horadar, esto es, transformar al ser en función. Y así, al convertir a la propiedad personal, y al cuerpo humano con ella, en una abstracción homologable a la de Dios bajo la forma del Capital, ese derecho habría acabado por provocar que el desajuste colmado entre igualdad del amo y equivalencia del trabajador volviera a brirse con nuevos y desconocidos bríos estimulado por la «tarea infinita» o «infinito malo», que ya sin un Dios que se le interpusiera, ese derecho se habría encontrado ahora ante sí.

Desde la lectura de la fenomenología kojéviana del derecho propuesta en la recapitulación de arriba, al imperio socialista o Estado universal y Homogéneo kojéviano cabría verlo como una corrección, como una especie de vuelta atrás a la búsqueda de una concreción o realidad concreta que históricamente ya habría tenido lugar y respecto de la cual el tiempo de la pseudo-síntesis burgués capitalista, de manera análoga a cómo ocurría con el tiempo de la moralidad kantiana y post-kantiana respecto de la revolución francesa y del enjuiciamiento llevado a cabo por ésta de Dios, no estaría siendo sino una especie de excrecencia impostada. Y así, en ese imperio o Estado final «La dialéctica del estatuto y de la convención (del contrato) conduce, por lo tanto, al fin de la historia, con el Estado universal y homogéneo, a una síntesis definitiva en la que el ser estatutario se identifica con la acción convencional y en la que la convención activa se solidifica en un estatuto que existe realmente en acto en la identidad consigo mismo»¹⁴⁴⁹.

Ahora bien, ¿No nos decía Kojève del estatuto de los amos aristocráticos que este también existía realmente en acto en la identidad consigo mismo? ¿Dónde residiría entonces la diferencia entre la coexistencia tendencialmente eterna de los amos aristocráticos y la que se nos propone en un imperio mundial en el que la voluntad de cada uno estaría siendo también la de todos? ¿Qué roles asigna nuestro autor respectivamente a las particularidades criminales de los amos y a las particularidades de los miembros específicos de su imperio? ¿Cuál sería la diferencia entre unas y otras especificidades si también a los miembros específicos, que en la sociedad económica socialista se trocarían unas cosas por otras, podría dárseles el tratamiento de criminales tan pronto un Estado-juez considerara aquellas como afectando la igualdad perfecta del estatuto de ser humano cualquiera?

No es pretensión de esta investigación doctoral dejar respondidas las preguntas de arriba. Lo que nos interesa más bien es poner de relieve lo que estaría subyaciendo a las mismas, a saber: el hecho de que, por más que Kojève nos presente el derecho burgués horadando desde una sociedad civil en potencia el derecho en acto de la sociedad estatal de los amos, la síntesis que de ambos derechos realiza nuestro autor por medio de un imperio socialista uno y universal al final de la historia, no deja de parecernos la de un Estado aristocrático en toda regla, esto es, un Estado en cuya universalidad, unicidad, e identidad

¹⁴⁴⁹ *Ibid*, 586.

consigo mismo el grueso de las diferencias específicas habría quedado anulado por subsunción. Es verdad que ese Estado no tendría ya enemigos y es verdad que tampoco en su seno se daría ya la distinción entre gobernantes y gobernados, factores ambos que estarían contribuyendo a privar al Estado de sus bases de dominación tradicionales tal y como Kojève las habría entendido siguiendo a Carl Schmitt. En lugar de con ese Estado schmittiano con lo que en Kojève finalmente nos encontraríamos sería con el imperio. Un imperio este cuya base la conformaría el estatuto convencional de ser humano. En tanto ideal de humanidad o justicia ese estatuto estaría llamado a ser realizado por las sentencias irresistibles de un juez político o Estado-juez. En su desglose de la acción jurídica Kojève había hecho equivaler previamente las sentencias judiciales con el elemento voluntad de dicha acción. Tendríamos entonces que a la voluntad de ese Estado-juez le competería aplicar el derecho penal cada vez que la especificidad de uno de sus miembros estuviese afectando la igualdad equivalente o la equivalencia igual del ser humano cualquiera uno, igual y universal del imperio. Con carácter igualmente previo, de ese derecho penal Kojève nos había dicho que se trataba del «ideal o idea directriz»¹⁴⁵⁰ de la sociedad civil económica en su conjunto. Tendríamos entonces que la voluntad de ese juez, expresada a través de sus sentencias, estaría realizando dicha idea directriz en tanto concepto, proyecto, o intención de la sociedad civil económica kojéviana. Y lo estaría haciendo en unas condiciones- las del final de la historia- que estarían permitiendo que, a diferencia de lo que habría ocurrido en pasado histórico, esas sus sentencias pudieran ser aplicadas en el mundo con una perfecta irresistibilidad. Cabría en este sentido plantearse si a ese Estado-Juez realizador del imperio socialista kojéviano no podría interpretárselo como una especie de último avatar del tribunal político al que veíamos dictaminar sobre el éxito o fracaso de un eventual «anti-papa» con pretensiones de representar un nuevo ideal de justicia en los tiempos de mudanza de autoridad política. Recordemos, a este respecto, que Kojève venía a colocar este tribunal junto al poder gubernamental en su modelo tripartito de Estado realizador de la autoridad total. Y que a ese tribunal le asignaba la función de resolver acerca de las contradicciones que en el seno del Estado afloraban como consecuencia de las eventuales dislocaciones entre una sociedad civil en potencia y una sociedad estatal en acto. Esas dislocaciones habrían desembocado las más de las veces en la lucha descarnada entre dos rivales para hacerse con el Estado y cambiar éste adaptándolo a un nuevo ideal de justicia. Pues bien, si en sus versiones anteriores el citado tribunal habría sido el encargado de canalizar esa lucha decantándola del lado, bien del triunfo revolucionario, bien del triunfo del Estado, en la versión más acabada de dicho tribunal de la que nos ocupamos ahora, un juez-papa, si se nos permite la expresión, estaría siendo el encargado de realizar en el mundo la autoridad total y eterna, por definición no-contradictoria, ayuna de conflictos y libre de cualquier amenaza de dislocación, es decir, una autoridad perfectamente justa. Y así, ese ideal definitivo de justicia, ya sin ningún aspirante a relevarlo, se habría visto realizado en el mundo gracias a la voluntad irresistible del referido juez-papa. Las intervenciones jurídicas de éste se nutrirían de un derecho penal privado que, derivado del estatuto del ser humano cualquiera, se aplicaría a unos miembros específicos de la sociedad civil económica cuyas transacciones se habrían vuelto tan elementales que difícilmente dislocarían ya nada y que, por no poder, no podrían, si es que alguna vez pudieron, fugarse a un extranjero que ya no existiría.

¹⁴⁵⁰ *Ibid*, 443.

6.- Sociedades cis-estatales y sociedades trans-estatales

i.- La realidad de una humanidad en potencia: iglesia católica y partido comunista

Acercas de la sociedad civil económica Kojève afirmaba que la misma «se interpone entre el Estado y el individuo, tomado como animal homo sapiens. Pues el hombre no es solamente ese animal, así como no es solamente un ciudadano. Es además miembro de diversas sociedades cis –y- trans– estatales que constituyen en su conjunto la «Sociedad Civil»¹⁴⁵¹. Al hombre, según esto, no estaría humanizándolo el mero hecho de ser miembro de un Estado sino, en la medida en que nuestro autor opone en este contexto animalidad a sociabilidad, también estarían haciéndolo todos aquellos aspectos del animal homo sapiens que en un momento dado pudieran ser puestos en relación con la conducta social del hombre, esos aspectos pudiendo ser diversos: religiosos, morales, económicos, familiares...¹⁴⁵² Como ya se ha visto¹⁴⁵³, habrían sido sobre todo estos dos últimos- los familiares y los económicos- los aspectos que para Kojève estarían conformando esa sociedad civil o «bürgerliche Gesellschaft» a cuyo derecho consuetudinario en potencia lo hemos visto a lo largo de estas páginas desplegarse, solaparse, yuxtaponerse y horadar el derecho en acto de la sociedad estatal política con la que en cada momento se correspondía o dejaba de corresponderse en síntesis más o menos duraderas, pero, por lo mismo, nunca eternas. Desde esta perspectiva, homologando aislacionismo social y sociabilidad con animalidad y humanidad respectivamente, la profusión de interacciones sociales e intercambios característica del derecho burgués estaría acercándose más a cierta idea kojéviana de humanidad que lo que lo estaría haciendo la ausencia de interacciones distintiva del derecho aristocrático de los amos. Pero si esas sociedades civiles que no serían el Estado estarían dando cuenta de los referidos aspectos sociales y, por lo tanto, humanos, del hombre, de los que el Estado como tal no habría podido dar cuenta por quedar dichos aspectos fuera de su alcance, esos aspectos sólo podrían encontrarlos las antedichas sociedades en zonas, ámbitos o regiones que no coincidirían con los que la sociedad estatal estaría cubriendo. Y esto mismo estaría ocurriendo con el derecho consuetudinario en potencia característico de esas sociedades. Quiere decirse que las interacciones que estaría interesando a al derecho en potencia no-estatal de esas sociedades se situaría unas veces por debajo, otras, por encima de una sociedad estatal dada. En el primer caso, esto es, en el caso de que las interacciones en cuestión se encontraran por debajo de la realidad del Estado, estaríamos ante lo que Kojève denomina sociedades cis-estatales y, en el segundo, ante lo que nuestro autor llama sociedades trans- estatales. Consustancial a los derechos en potencia tanto de las sociedades cis-estatales como de las trans-estatales sería, según lo dicho, el hecho que el ámbito de uno y otro derecho no tendrían por qué ceñirse a la marca estricta de la frontera estatal. La familia, por ejemplo, en tanto sociedad cis-estatal y fuente de un derecho en potencia- el derecho familiar- estaría colocándose por debajo de esa marca¹⁴⁵⁴, mientras que el derecho de la Iglesia, por su parte, como ejemplo de sociedad trans-estatal lo estaría haciendo por encima. Como estaría ocurriendo con todo colectivo, también en estas sociedades cis-o-trans-estatales cabría contemplar a sus miembros en lo que éstos tendrían de particular o específico y en lo que tendrían de universal o cualquiera, esto es, bien contemplando su participación en el colectivo a partir del aquí y ahora diferente de cada miembro, o bien contemplando esa su participación haciendo abstracción de ese aquí y ahora

¹⁴⁵¹ *Ibid*, 364.

¹⁴⁵² *Ibid*, 140.

¹⁴⁵³ Véase p. 291 de esta tesis.

¹⁴⁵⁴ Kojève, *Esquisse*, 141.

específico y definiendo a cada miembro del colectivo o sociedad por lo que tendría en común con los demás miembros del mismo. La distinción entre miembro específico y miembro cualquiera de la sociedad o colectivo estaría dándose, por lo demás, no sólo al nivel del colectivo mismo, sino también a nivel individual¹⁴⁵⁵ en la forma de una escisión interna de la propia conciencia de un miembro individual determinado. Para Kojève, la sociedad trans-estatal por antonomasia sería la que estaría conformando la humanidad entera. Si, para nuestro autor, como se ha visto¹⁴⁵⁶, la potencia de una cosa no tenía por qué mostrarse incompatible con la realidad de la cosa, sino que, lejos de ello, la realidad de esa potencia no venía a ser sino el devenir de aquella, el propio devenir de la realidad en potencia «humanidad» no habría supuesto ninguna una excepción a esto. El «género humano»¹⁴⁵⁷, además de noción general o abstracta, estaría siendo así una realidad en potencia que implicaría «interacciones reales «mundiales»»¹⁴⁵⁸. Pero esas interacciones estarían afectando sólo a determinados aspectos de esa realidad en potencia que sería la humanidad entera. En el caso, por ejemplo, de la iglesia universal esos aspectos serían religiosos, en el caso del partido comunista lo serían políticos. Quiere decirse que, a través de estas dos instituciones, o mejor, sociedades trans-estatales, la realidad en potencia «humanidad» habría buscado materializarse en dos de los aspectos que la estarían constituyendo. De ahí, las difíciles relaciones que tradicionalmente habría mantenido con esas sociedades el Estado-nación. Si a éste le habría sido dado «desinteresarse»¹⁴⁵⁹ del aspecto religioso, no habría sucedido, en cambio, lo mismo, respecto al aspecto político, aspecto este que, constitutivo a ese Estado-nación, no le habría permitido a éste ignorar la directa amenaza a su existencia que la materialización de la humanidad en potencia postulada por el partido comunista le supondría. A ello se debe que Kojève concluya a este respecto que «Un Estado nacional, si quiere seguir siendo nacional no debería tolerar la existencia de comunistas entre sus nacionales».¹⁴⁶⁰

Pues bien, si partido comunista e iglesia católica universal estarían materializando respectivamente el aspecto político y religioso real de una humanidad real en potencia, las sociedades familiar y económica habrían sido, por su parte, las encargadas de materializar otros dos aspectos de esa realidad humana en potencia. Y así, a la primera de estas sociedades, la familiar, le habría correspondido materializar humanamente todo lo relativo al aspecto de la reproducción (propagación sexual), mientras que, a la segunda, a la sociedad civil económica, le habría correspondido hacer lo propio con los aspectos de la nutrición y del trabajo (conservación de la especie). El proceso, sin ir más lejos, por el cual el derecho en potencia de esa sociedad civil económica habría dislocado en cada momento histórico la síntesis siempre precaria entre, de un lado, el par dialéctico grupo exclusivo político –derecho estatal en acto y de otro, grupo exclusivo jurídico– derecho consuetudinario en potencia, generando sucesivos reemplazos en los tipos de autoridad política del Estado y dando lugar así a la evolución de las formas jurídico-políticas en dirección hacia unas cada vez más universales, no habría sido sino el proceso por el que los dos citados aspectos de la humanidad en potencia –el de propagación representado por la sociedad familiar y el de conservación por la sociedad económica– habrían ido insertándose en el devenir de la historia.

Se hace necesario, no obstante, que antes de proseguir estas pesquisas pongamos en claro algo con el fin de evitar malentendidos. La descripción que Kojève hace de su sociedad civil económica como

¹⁴⁵⁵ *Ibid.*

¹⁴⁵⁶ Véanse pp. 311-312 de esta tesis.

¹⁴⁵⁷ *Ibid.*, 141, nota 1.

¹⁴⁵⁸ *Ibid.*

¹⁴⁵⁹ *Ibid.*

¹⁴⁶⁰ *Ibid.*

jugando, de alguna manera «el papel de pantalla entre el Estado y los miembros de la sociedad»¹⁴⁶¹ no debiera llevarnos a concebir dicha sociedad como algo que, ejerciendo de pantalla, estuviera oponiéndose a una hipotética voluntad general democrática de todos. Al contrario:

1. Kojève habría concebido esa su sociedad civil como una especie de todo orgánico que de algún modo ya había estado siempre ahí antes de que, en un momento ignoto del tiempo, se disgregara y de ese todo sólo quedara, como un residuo, el elemento político que, representado por el Estado, nunca habría dejado de aspirar a que se lo tomara por una totalidad que en realidad no era.
2. Habrían sido los primeros conatos de individualismo burgués en el Renacimiento los que habrían propiciado que esa sociedad civil volviera gradualmente a emerger, tanto en su forma ancilar pero dinámica de agregado civil de individuos aislados, como, a través del derecho penal, en su forma esencial de sociedad en su conjunto o como tal.
3. Habría sido el elemento de derecho civil privado de esa sociedad el que, a través del derecho burgués de la obligación y las interacciones que a ese derecho le habrían sido inherentes, se habría encargado de llenar las formas jurídicas iguales aristocráticas del correspondiente contenido de justicia equivalente, de suerte que, al término de la evolución del derecho, el elemento universal del miembro cualquiera del Estado y el igualmente universal del miembro cualquiera de la Sociedad civil habrían acabado por coincidir en el imperio socialista kojéviano.
4. Que en dicho imperio la sociedad civil entendida como un simple agregado de individuos aislados o especificidades, ligadas cada una a la particularidad de su aquí y ahora y que habrían optado libremente por asociarse en base a un contrato o convenio de derecho civil eventualmente revocable, no es ya que no estuviese siendo pantalla de nada, es que, así entendida, esa sociedad habría quedado sometida a la discreción de un derecho penal cuya fuente no se encontraría, sino en la intención y voluntad del miembro cualquiera en la doble vertiente, estatal y societaria, de éste.

Por todo lo dicho, nos parece que a la sociedad civil kojéviana no cabe equipararla con ninguna noción liberal al uso de sociedad. Y si Kojève habla de pantalla entre el Estado y el individuo al describirla, a esta pantalla habría que entenderla, no tanto como protectora de ninguna esfera individual y específica frente al poder omnímodo del Estado, sino antes bien como el filtro que estaría haciendo que el poder omnímodo no se encontrase allí donde el Estado lo estaría haciendo, sino allí, donde, bajo el subterfugio de la amistad, el progreso jurídico habría llevado a una perfecta irresistibilidad de las penas y al fin de toda posible escapatoria de las sanciones provenientes de una sociedad como tal o en su conjunto a la que se pertenecería en igual medida libremente y por nacimiento. Es por esto, que hemos creído oportuno dejar para el final de este ya largo análisis del fenómeno kojéviano del derecho, una última dialéctica de la que nuestro autor se habría servido para impulsar el progreso del derecho hacia su definitiva e irresistible universalización. Nos referimos a la dialéctica entre el derecho internacional y el derecho nacional o interno.

¹⁴⁶¹ *Ibid*, 442.

ii-. La dialéctica entre derecho nacional interno y derecho internacional

Para una correcta comprensión de la mencionada dialéctica resulta conveniente que volvamos por un momento sobre la definición kojeviana de derecho, más en concreto, sobre la parte de la definición de derecho que hacía referencia al carácter irresistible que necesariamente habría de revestir la intervención del tercero. Nos limitamos aquí a recordar que a la irresistibilidad de la intervención de ese tercero la definía la capacidad de éste de anular o suprimir, ya sea como acto, voluntad o intención, la reacción de uno de los agentes de una interacción a la acción a la que otro agente tenía derecho. Pues bien, Kojève observa, que, si en el derecho internacional nada estaría impidiendo que a los Estados se los concibiera, como «personas morales colectivas»¹⁴⁶² homologables en todo a los agentes individuales involucrados en una interacción jurídica, no estaría sucediendo lo mismo con el carácter que en ese derecho estaría presentando la intervención del tercero. ¿Porque- podríamos preguntarnos, siguiendo a nuestro autor- quién estaría siendo en derecho internacional ese tercero de quien se esperaría una intervención irresistible? Y también ¿Cómo podrían llegar a actualizarse las intervenciones del tercero de derecho internacional si poco o nada se sabría acerca de la persona o institución llamada a representarlo? Por si lo anterior no bastara, la irresistibilidad misma del Estado en las sociedades nacionales estaría lejos de ser tan irresistible como, en principio, podría suponerse¹⁴⁶³. No en vano, la siempre factible huida a otro Estado por parte de un criminal no habría hecho más que poner en tela de juicio esa supuesta irresistibilidad. Efectivamente, hablar de «pluralidad de derechos nacionales»¹⁴⁶⁴ estaría equivaliendo para Kojève a reconocer que ninguna de las naciones que compondrían dicha pluralidad tendría el monopolio estricto de la violencia jurídica sobre su territorio, la posibilidad de que el autor de un crimen se fugase a otro Estado pudiendo, según lo dicho, provocar la impunidad del crimen y la impugnación misma de la soberanía del Estado del que al criminal le habría sido dado huir. Kojève consigna en este sentido la tendencia que todo derecho interno o nacional estaría mostrando a ir más allá de sus fronteras nacionales en su afán por que la irresistibilidad de sus sentencias se realizase en acto. Del derecho interno o nacional, al que hasta ahora habíamos hecho equivaler de una u otra forma al derecho estatal en acto, cabría afirmar, por lo tanto, que estaría siendo también un derecho en potencia que buscaría actualizarse y, en la medida en que buscara ver sus sentencias ejecutadas allí donde fuera, «internacionalizarse»¹⁴⁶⁵.

Observa asimismo nuestro autor que habría sido frecuente que en el pasado se asignara el papel de tercero en derecho internacional a otro Estado, sin que esto hubiese excluido que para ese papel se hubiesen buscado otras instancias como por ejemplo el papado o una opinión mundial jurídica que se habría querido hacer valer también en estos casos. Sólo que, más allá de quién o qué hiciera de árbitro en litigios protagonizados por Estados tomados como personas morales colectivas, el problema en los casos de derecho internacional habría sido precisamente ese, a saber: que no dándose en ellos intervenciones propiamente jurídicas susceptibles de ser debidamente actualizadas, esto es, irresistibles, dichos casos no habrían pasado de ser casos de arbitraje¹⁴⁶⁶. Nos toparíamos, por lo tanto, por una u otra vía, con el problema de la no-irresistibilidad del derecho internacional, problema que estaría derivándose de la imposibilidad de su actualización y que estaría afectando de lleno a la cuestión de la soberanía de los Estados en litigio. Y así, desde el momento en que un Estado estuviese obligado

¹⁴⁶² *Ibid*, 374.

¹⁴⁶³ *Ibid*, 376.

¹⁴⁶⁴ *Ibid*.

¹⁴⁶⁵ *Ibid*, 377.

¹⁴⁶⁶ *Ibid*, 374.

a soportar una coacción procedente del exterior, podría decirse que su soberanía¹⁴⁶⁷ se estaría viendo cuestionada, de suerte que los Estados en general habrían mostrado una natural reticencia a someterse a dichas coacciones. Por consiguiente, si del derecho estatal soberano o nacional interno habíamos dicho anteriormente que cabría considerarlo como un derecho en potencia toda vez que siempre existía la posibilidad de sustraerse a las sentencias de su tercero, con más motivo podría decirse lo mismo de un derecho internacional cuyo tercero aún estaría por definir.¹⁴⁶⁸

iii-. Geopolítica vs. Derecho

Kojève nos previene, por otra parte, contra la propensión a creer que la situación del derecho internacional fuera una que pudiera compararse con la que habría existido con anterioridad a la aparición del derecho en las sociedades humanas. Esa comparación podría valer en el sentido de que igual que habría ocurrido en el tiempo anterior a la existencia del fenómeno jurídico, tampoco en el derecho internacional estaría apareciendo institucionalizado ningún tercero, pero dicha comparación sería improcedente a nada que se tuviese en cuenta que la existencia misma del Estado estaría presuponiendo la realización «en su seno» de «una cierta organización jurídica»¹⁴⁶⁹ inspirada por un ideal de justicia determinado., cosa que en el estadio pre-jurídico de las sociedades humanas no se habría dado en absoluto «el hombre pre-estatal» pudiendo ignorarlo todo acerca del derecho»¹⁴⁷⁰. Si llamamos derecho interno a ese sistema de derecho estatal, que, al Estado, desde su creación, le habría sido inherente, tendríamos en una primera aproximación que al derecho internacional cabría concebirlo como un sistema de derecho interno que habría buscado extenderse y proyectarse a las relaciones entre Estados, además de a los individuos en el interior de éstos, vale decir, como un derecho interno externalizándose en busca de una irresistibilidad o, si se quiere, de su actualización perfecta. Veríamos, de este modo, cómo, de un lado, una dinámica propia al derecho interno podría estar conduciendo a éste fuera de sus fronteras buscando la supresión de la pluralidad de otros derechos nacionales, y cómo, de otro, una propia y particular al derecho internacional podría estar llevando a éste a no concebir su actualización sino en los términos de un derecho interno actual que ya existiría, esto es «preexistente»¹⁴⁷¹. Internacionalización del derecho interno, por una parte, e internalización del derecho internacional, por otra, estarían siendo las dos caras de esta nueva dialéctica del derecho que Kojève habría acuñado a efectos de articular un progreso hacia la irresistibilidad sintética de un derecho internacional vuelto interno y uno interno vuelto internacional o, lo que sería lo mismo, hacia la irresistibilidad de un derecho interno de la humanidad¹⁴⁷². Estableciendo esta dialéctica como premisa, nuestro autor pasa a preguntarse si de las interacciones propiamente políticas entre Estados podría surgir un derecho internacional que mereciese la catalogación de jurídico. Veamos.

Como ya hemos visto, el grupo de amigos políticos constitutivo del Estado suponía la existencia de un enemigo. Las relaciones con este enemigo las habría pensado el grupo de amigos en términos bélicos. En el fondo, la amistad de esos amigos no estaría teniendo otro fundamento que el hecho de compartir un enemigo común. De alguna manera ese enemigo común estaría jugando el papel de

¹⁴⁶⁷ *Ibid*, 376.

¹⁴⁶⁸ *Ibid*, 374.

¹⁴⁶⁹ *Ibid*, 375.

¹⁴⁷⁰ *Ibid*.

¹⁴⁷¹ *Ibid*.

¹⁴⁷² *Ibid*, 392.

tercero respecto de los dos amigos, esto es, el papel de una especie de tercero político¹⁴⁷³. En calidad de ese tercero político, el enemigo común estaría evitando que los dos amigos políticos se destruyesen mutuamente¹⁴⁷⁴ al constituirse en la razón de ser de su alianza, esto es, de su amistad. Requisito pues para que la amistad política entre los dos aliados se mantuviese estaría siendo que éstos conservaran al tercero político como enemigo común. Este, por su parte, estaría viéndose preso de las contradicciones en las que le estaría sumiendo su interés, pues, de un lado, no le interesaría que la alianza de sus enemigos dejase de existir, ya que de ello se derivaría, tanto el final de su papel como tercero, toda vez que se habría roto el equilibrio político, como la inminencia- entendemos¹⁴⁷⁵- de un ataque contra él por parte del vencedor de la contienda entre los otrora aliados. De otro lado, a ese enemigo común constituido en tercero político le estaría interesando al mismo tiempo- interpretamos¹⁴⁷⁶ que entre los dos Estados aliados se diesen unas fricciones lo suficientemente intensas como para que no acabasen uniéndose¹⁴⁷⁷ ambos contra él. Tendríamos, por lo tanto, que, si al enemigo común en tanto tercero político podría adscribirse imparcialidad en virtud de que los dos enemigos cuya alianza estaría provocando, estarían siendo para él intercambiables, no podría decirse, en cambio, que a ese enemigo le estuviera siendo dado mostrarse desinteresado respecto de los asuntos internos de sus dos enemigos. Nos encontraríamos aquí, pues, con una diferencia esencial entre este tercero de tipo político y el tercero de tipo jurídico propio del derecho. Y es que a este último le resultaría indiferente que el caso objeto de su intervención se resolviera en acuerdo o desacuerdo¹⁴⁷⁸, puesto que el carácter específicamente jurídico de esa su intervención no lo estaría dando la aplicación del derecho para poner a nadie de acuerdo sino la aplicación a una interacción de un ideal de justicia, cuya resolución en acuerdo le sería incidental. Y es que para Kojève el componente de interés lo estaría poniendo la perspectiva propia al Estado, que, en tanto tercero aplicador del derecho, imprimiría a éste, al estatalizarlo, siempre un sesgo político inevitable, que como tal, no tendría nada de jurídico. Al tercero político estaría atravesándolo, pues, una poderosa trama de intereses cuyo foco no sería sino la alianza de sus enemigos, esa trama de intereses adscribiéndola nuestro autor a la aspiración que el tercero político albergaría a que el statu- quo se mantuviese sin alteraciones, es decir, a que los aliados se conservasen como tales- cada uno en la identidad consigo mismo- gracias justamente al papel que ese tercero estaría ejerciendo en tanto enemigo común de sus rivales. El mantenimiento de la igualdad del statu-quo¹⁴⁷⁹ estaría además incluyendo a ojos de ese tercero político no sólo el mantenimiento de la alianza de sus dos enemigos, sino, como se ha dicho más arriba, que esa alianza no estuviera excluyendo cierto nivel de desacuerdo, de manera a evitar una eventual unión de los dos aliados contra él. Este interés del tercero político en el mantenimiento del statu-quo va a ponerlo Kojève en relación con el hecho de que en tanto Estado interesado ese tercero estaría inspirándose en las relaciones con sus dos enemigos en el ideal de justicia de igualdad de los amos, que sería, a fin de cuentas, el ideal de justicia en el que también estarían inspirándose aquellos en tanto Estados. Estado. Sólo que este aparente solapamiento entre interés e ideal de justicia no estaría siendo más que fruto de una «coincidencia de dos actitudes esencialmente diferentes»¹⁴⁸⁰ ¿Por qué? Pues

¹⁴⁷³ *Ibid*, 378.

¹⁴⁷⁴ *Ibid*.

¹⁴⁷⁵ *Ibid*.

¹⁴⁷⁶ *Ibid*, 379.

¹⁴⁷⁷ *Ibid*.

¹⁴⁷⁸ *Ibid*, 379, nota 1.

¹⁴⁷⁹ *Ibid*, 379.

¹⁴⁸⁰ *Ibid*.

porque en las relaciones con sus enemigos al tercero político le estarían moviendo intereses políticos esencialmente «egoístas»¹⁴⁸¹, que imposibilitarían de raíz que ese tercero pudiese actuar con desinterés, es decir, que se pudiese abstraer de actuar como parte. Y lo dicho, que esos intereses egoístas pudieran eventualmente coincidir con un determinado ideal de justicia estaría siendo más bien fruto del «azar»¹⁴⁸² y no debería llevar a confundir la ley política que regiría las relaciones de esos Estados entre sí con la verdadera ley jurídica que se esperaría de un derecho internacional propiamente jurídico. Así las cosas, lo que a primera vista pudiera parecer un derecho internacional público no estaría en realidad teniendo nada de tal, la tríada formada por dos Estados aliados y un Estado enemigo común no pasando de ser más que la expresión de una correlación de fuerzas políticas en la que las circunstancias estarían propiciando que un tercero enemigo político hiciese las veces de vértice equilibrante dentro de un sistema de alianzas dado.

iv-. El Estado neutro y la sociedad no-política internacional neutral

Convendría, pues, no equivocarse y no creer que las relaciones políticas entre Estados podrían por sí mismas generar derecho alguno. Y si a las relaciones entre Estados cabría aplicarles algún derecho, éste tendría que venir de ámbitos por completo ajenos a la política¹⁴⁸³. Del ámbito apolítico de la neutralidad, antes que nada. Pero ¿cómo entiende Kojève este ámbito? Para que ese ámbito neutral pueda darse, nuestro autor estima necesarios dos requisitos: por un lado, que quienquiera que pretenda a la neutralidad no se presente como enemigo ni pueda actualizarse como tal, es decir, que él eventual tercero no pueda presentarse como acabamos de ver que lo hacía el tercero político y, por otro, que el pretendiente a la neutralidad sea capaz de entrar en interacción con los Estados en cuyas relaciones va a intervenir. Esa capacidad de entrar en interacción implicaría dos cosas. Implicaría, en primer lugar, que al ente neutral o tercero se le estuviese reconociendo como co-partícipe en el campo de juego que conformarían las interacciones de los Estados y que no se estuviese hablando aquí de una, por ejemplo, hipotética neutralidad de América¹⁴⁸⁴ respecto de las naciones europeas antes del descubrimiento de aquella por Colón. En segundo lugar, esa capacidad de interacción implicaría que la naturaleza del co-partícipe neutral no estuviese siendo política, esto es, que el ente neutral o tercero fuera lo que Kojève va a llamar un «Estado neutro». ¿Y qué es un Estado neutro? Pues empecemos por decir lo que no sería un «Estado neutro». Y así, un Estado neutro no sería propiamente un Estado¹⁴⁸⁵ porque no podría actualizarse como tal, es decir, no podría actualizarse en la forma de lucha o guerra. Y sigamos diciendo que característicamente la neutralidad de ese Estado neutro va a ilustrarla Kojève haciendo referencia a un agujero¹⁴⁸⁶ y recurriendo a la hora de plasmarla a la imagen de dos hojas superpuestas¹⁴⁸⁷. De las dos hojas, la de abajo se correspondería con la sociedad no política originaria, a la que ya hemos hecho alusión en más de una ocasión a lo largo de esta tesis¹⁴⁸⁸, y la de arriba, con la sociedad estatal. Pues bien, el citado «Estado neutro» no sería sino un agujero que a la sociedad estatal superpuesta se le estaría abriendo. En rigor, en la superposición en que esas dos hojas aparecerían dispuestas, nada a primera vista permitiría distinguir a los que estarían siendo ciudadanos de la sociedad estatal de arriba de

¹⁴⁸¹ *Ibid*, 380.

¹⁴⁸² *Ibid*.

¹⁴⁸³ *Ibid*, 381.

¹⁴⁸⁴ *Ibid*.

¹⁴⁸⁵ *Ibid*, 382.

¹⁴⁸⁶ Decimos «característicamente» porque ya se ha visto cómo la metáfora del «agujero» le servía a Kojève para ilustrar su noción dual de totalidad. Véanse pp. 66, 161 de esta tesis.

¹⁴⁸⁷ Kojève, *Esquisse*, 382.

¹⁴⁸⁸ Véanse pp. 276-277 de esta tesis.

quienes estarían siendo miembros de la sociedad no-política de abajo, el aspecto miembro de la sociedad no política y el aspecto ciudadano solapándose al milímetro en cada individuo dentro del Estado. Pero el agujero que estaría representando el «Estado neutro» vendría a «agujerear» el aspecto ciudadano, de suerte que al aspecto miembro de la sociedad no política le sería dado encontrar cauces alternativos a los estatales a través de los cuales salir autónomamente a la luz. O, dicho de otra manera, horadando, por así decirlo, la cualidad ciudadana de los individuos dentro del Estado, esto es, ahuecando el contenido estatal de la ciudadanía de aquellos, el Estado neutro kojéviano estaría poniendo a esos ciudadanos en contacto con la sociedad no política autónoma primigenia o también, si se quiere, el Estado neutro kojéviano estaría arrancando, de su encapsulamiento en la estatal, jirones de esa sociedad no política autónoma primigenia que habría permanecido oculta, y mostrándolos tal cual serían a expensas del Estado. Y por eso Kojève en relación con el citado «Estado neutro» dirá que «... el neutro no es un Estado: es un fragmento de la Sociedad no política conservado en su estado puro»¹⁴⁸⁹. Como ejemplos de esos jirones o fragmentos en su estado puro Kojève trae a colación de nuevo el papel que la Iglesia católica habría jugado respecto de los Estados entre los que aquella se habría encontrado repartida, pero, junto a ese papel de la iglesia, nuestro autor también menciona como ejemplos de «fragmentos puros» de Sociedad no política las ferias y mercados de la Europa medieval o las fiestas religiosas de las ciudades-Estado griegas de la antigüedad¹⁴⁹⁰. Pues bien, la sociedad no política progresivamente puesta al descubierto por el referido «Estado neutro» habría demostrado tener capacidad para erigirse en el tercero de derecho encargado de resolver jurídicamente, que no políticamente, los conflictos que eventualmente pudieran darse entre Estados. Y es que referir esos conflictos a una sociedad no política de la que tanto la parte neutra, o si se quiere, neutral¹⁴⁹¹izada, de un determinado Estado en tanto fragmento de aquella, así como los miembros de «los Estados en interacción»¹⁴⁹² formarían parte, estaría suponiendo pasar a tratar dichos conflictos no como interacciones políticas entre agentes autónomos sino como diferencias que estarían dirimiéndose entre partes o subgrupos que pertenecerían a la misma sociedad no política. El Estado neutro kojéviano en tanto representante de esta última sería, podría decirse, el factor encargado de operar este desplazamiento o, si se quiere, el artífice de este cambio de enfoque. Y habría sido este desplazamiento o cambio de enfoque- esta, por así llamarla, neutralización de lo político a través de la traslación del punto de vista al de la sociedad no política- el que habría hecho posible que se constituyera un verdadero tercero de derecho en una disputa entre dos Estados, y el que habría permitido asimismo que pudiera producirse una penetración del derecho en la esfera de unas interacciones hasta entonces puramente políticas entre sociedades estatales. No pudiendo esas interacciones políticas, por su propia naturaleza, generar por sí mismas ningún derecho, la sujeción del ámbito político al jurídico sólo habría podido venirle al primero impuesto desde fuera¹⁴⁹³, más en concreto, desde ese ámbito específico de la sociedad no política neutral y desde el derecho que en esa sociedad se habría elaborado y, por tanto, desde la concepción de las unidades políticas estatales en conflicto como miembros de dicha sociedad no política neutral además de como Estados, o mejor, como Estados cuyas acciones políticas solamente serían jurídicamente válidas en la medida en que se atuviesen al derecho de la sociedad no política neutral. No es otra cosa lo que, en el pasado, según Kojève, habrían pretendido hacer el derecho de gentes o la Iglesia y el papado actuando como árbitros en la Edad Media. Sólo que, poseyendo toda sociedad no política neutral su propio derecho y siendo, por lo mismo, ese derecho el

¹⁴⁸⁹ Kojève, *Esquisse*, 382.

¹⁴⁹⁰ *Ibid.*

¹⁴⁹¹ *Ibid.*, 381.

¹⁴⁹² *Ibid.*, 382.

¹⁴⁹³ *Ibid.*, 381.

derecho interno de esa sociedad, su aplicación a cargo de esa sociedad a la interacción entre dos Estados sería justamente lo que se habría acostumbrado a llamar derecho internacional público. Y así, el esquema en el que desembocaría la aplicación del derecho internacional público a lo que hasta la aparición de la sociedad no política neutral no habría sido sino una interacción política dada entre dos Estados, se estaría correspondiendo con el esquema tripartito kojéviano del fenómeno jurídico, esquema este por el cual, a una sociedad en tanto tercero le incumbiría no el mantenimiento de la autonomía política de los Estados en conflicto, sino la aplicación a estos del ideal de justicia de su derecho al concebirlos como miembros que la estarían integrando y respecto de cuyos conflictos dicha sociedad estaría en condiciones de conducirse de manera imparcial y desinteresada despolitizándolos. Al esquema acabado de referir le sería concomitante, por lo tanto, un interés por parte de la sociedad no política para que su derecho en potencia pasase a convertirse en acto, esto es, un interés por parte de aquella para que su derecho interno en potencia pudiera aplicarse de hecho a unos Estados a los que dicha sociedad estaría contemplando como partes, que no podrían ni deberían sustraerse a ese derecho. Corolario de este razonamiento kojéviano estaría siendo que el mismo interés (desinteresado) jurídico de la sociedad no política neutral le estaría llevando a esta a eliminar la autonomía política de los Estados en cuya interacción estaría interviniendo y a estatizar su propio derecho interno, es decir, a «organizar esa sociedad en Estado, lo que significa la supresión de los Estados que son sus miembros, su transformación en grupos cistatales»¹⁴⁹⁴ Desde la perspectiva jurídica en la que habría quedado subsumido, el primitivo conflicto entre los dos Estados se habría despolitizado y los dos Estados que estaban en conflicto habrían pasado así a convertirse en sendas sociedades cistatales dentro del nuevo Estado en el que habría terminado por convertirse la sociedad no política neutral. Así pues, en la medida en que a esta sociedad le fuese dado actualizar su derecho interno aplicándose a dos Estados a los que estaría contemplando como sus partes, en lugar de como unidades políticas autónomas, lo que al principio no pasaba de ser un derecho internacional público, esto es, necesariamente en potencia, vale decir, virtual, estaría demostrando ser un derecho interno, a saber: el derecho interno de la sociedad política neutral. Paralelamente, el ideal de justicia en el que se estaría inspirando ese derecho interno de la sociedad no política neutral no estaría restringiéndose al de la justicia aristocrática e igualitaria de los amos, justicia a la que, en última instancia, veíamos que Kojève hacía remontar el derecho de todo Estado como tal, sino que dicha sociedad estaría al mismo tiempo admitiendo el ideal burgués de la justicia de la equivalencia como inspirador de su derecho. A esto se habría debido, a juicio de nuestro autor, que un derecho como el interno de la sociedad no política neutral estuviera siempre representando una combinación de los dos ideales de justicia y en esta medida un derecho sintético de ciudadano y, derivado de ello, que el conflicto entre ese derecho y el siempre unilateralmente aristocrático de los Estados fuera difícilmente evitable¹⁴⁹⁵.

v.- Actualización de la sociedad no política internacional neutral

a.- Externalización del derecho interno

El proceso de actualización del derecho interno de esa sociedad no política neutral va a abordarlo Kojève en los términos que intentaremos explicitar a continuación. Nuestro autor hace notar que, de no ser aplicado por ninguno de los Estados autónomos entre los cuales dicha sociedad se encontraría repartida, ese derecho sólo estará existiendo en potencia. Estaría quedando al cuidado de los miembros

¹⁴⁹⁴ *Ibid.*

¹⁴⁹⁵ *Ibid.*, 383.

de la sociedad someterse al derecho de la antedicha o, por el contrario, optar por abandonarla y contentarse con ser ciudadanos de sus Estados respectivos¹⁴⁹⁶. Esta situación representaría el paradigma de la no-irresistibilidad del derecho en potencia de una tal sociedad. Pero este paradigma no sería real porque, si algo estaría caracterizando a toda potencia, a juicio de nuestro autor, esto sería su tendencia a actualizarse¹⁴⁹⁷. Y el derecho en potencia de la sociedad no política neutral no sería una excepción a esto. Podría, en este sentido, darse perfectamente el caso de que uno de los Estados existentes pasara a adoptar el derecho interno de la sociedad y que éste fuese aplicado bien por el Estado que lo hubiese adoptado o bien por un representante de la propia sociedad acompañado por la sanción del Estado en cuestión. En ambos casos el reconocimiento y la adopción por parte de un Estado del derecho interno de la sociedad no política neutral estaría implicando el paso de ese derecho de la potencia al acto y que ese paso se estuviese produciendo además en la forma de «una pluralidad de derechos internos estatales»¹⁴⁹⁸. Lo importante aquí, en cualquier caso, estaría siendo que el soporte que cada Estado nacional estaría brindando para que el derecho interno de la sociedad no política internacional se actualizara, estaría llevando a que atentar contra ese derecho fuera lo mismo que hacerlo contra cualquier otra ley estatal, y que pretender sustraerse al derecho de la sociedad no política hubiera pasado a ser motivo suficiente para que el Estado que estuviese aplicando ese derecho retirase al ciudadano su ciudadanía, no estando ya en manos de ese ciudadano sustraerse a voluntad a la aplicación del derecho de la sociedad no política neutral¹⁴⁹⁹. Así las cosas, la forma que en el referido marco de una pluralidad de derechos nacionales estaría teniendo el derecho de la sociedad internacional de volverse acto, o, lo que es lo mismo, irresistible, estaría siendo la de regirse por el criterio del derecho personal, quiere decirse que, si el derecho de esa sociedad se le aplicase a un ciudadano de un Estado determinado en una forma jurídica determinada, esa forma jurídica le acompañaría a ese ciudadano en los desplazamientos que éste hiciese a aquellos Estados en los que también se hubiese reconocido y adoptado el derecho de la mentada sociedad. Y así, aun residiendo en otro Estado distinto del de su procedencia, ese ciudadano vería cómo el derecho de la sociedad no política neutral se le aplicaría de igual forma en que se le habría aplicado en su Estado de origen, lo que sería tanto como decir, que a ese ciudadano se le estaría aplicando su derecho interno de origen por y en otro Estado. En la medida, pues, en que tanto el Estado de destino como el de origen de ese ciudadano estuviese reconociendo y adoptando el derecho de la mencionada sociedad, a ese ciudadano le estaría dando igual en qué Estado se encontrase puesto que, cualquiera que fuera el Estado de acogida, éste no tendría inconveniente en asumir la representación¹⁵⁰⁰ del derecho interno de origen de dicho ciudadano en el territorio de su propia jurisdicción, o lo que es lo mismo, ese Estado no pondría objeciones en hacer las veces de funcionario¹⁵⁰¹ del Estado de procedencia del ciudadano en cuestión. De esta manera, al aplicar el derecho de la sociedad neutral internacional en función del derecho personal, cada Estado estaría viendo su propio territorio jurídico extenderse más allá de su territorio político «por todo el territorio ocupado por la Sociedad en cuestión».¹⁵⁰²

¹⁴⁹⁶ *Ibid*, 384.

¹⁴⁹⁷ *Ibid*.

¹⁴⁹⁸ *Ibid*.

¹⁴⁹⁹ *Ibid*.

¹⁵⁰⁰ *Ibid*, 385.

¹⁵⁰¹ *Ibid*.

¹⁵⁰² *Ibid*.

b.- Internalización del derecho de la sociedad neutral internacional

Pero la casuística acabada de describir no tendría por qué detenerse aquí y podría ciertamente complicarse. Seguir esta complicación de cerca puede resultar de interés si lo que se quiere es comprobar la importancia que Kojève concede a la sociedad no política neutral internacional a la hora de que la introducción del derecho pueda materializarse en las relaciones entre Estados. Una primera complicación se derivaría del hecho de que un determinado Estado nacional tuviese que resolver un litigio que se hubiese producido en su propio territorio bien entre un ciudadano suyo y el de un Estado extranjero o bien entre este último ciudadano y el ciudadano de un tercer Estado extranjero, los dos o eventualmente tres Estados habiendo reconocido, adaptado y aplicado en sus jurisdicciones nacionales respectivas el derecho interno de la Sociedad neutral internacional. Desde el momento en que estaría correspondiendo al Estado en cuyo territorio se hubiese producido el litigio, la decisión de cómo proceder a su respecto, podría decirse que lo que en ese Estado estaría dándose sería un caso de derecho interno¹⁵⁰³. Ya sea que ese Estado optase por aplicar su lectura nacional del derecho de la sociedad neutral internacional, ya sea que lo hiciera por aplicar la lectura que de la misma se haría en el Estado de origen de uno de los justiciables involucrados, en ambos casos lo que estaría aplicándose no sería otra cosa que un derecho interno, bien el propio del Estado en cuyo territorio se hubiese producido el litigio, bien el del Estado cuyo derecho fuera aplicado. A esta aplicación en acto del derecho interno de la sociedad internacional neutral que estaría pasando, se diría, por el filtro del derecho interno de cada Estado y que sería susceptible de ser aplicada en los distintos territorios de los Estados reconocedores del derecho interno de la antedicha sociedad, va a llamarla Kojève derecho internacional privado¹⁵⁰⁴. Un derecho internacional privado en acto como este estaría provocando que fuera imposible sustraerse a su aplicación desde el momento en que se fuera miembro de dicha sociedad no política¹⁵⁰⁵. Ahora bien, ese derecho sólo podría ser reconocido, adoptado y aplicado por los Estados en tanto en cuanto aquel demostrara ser conforme al derecho propugnado por el grupo exclusivo jurídico de cada uno de ellos, es decir, siempre que ese derecho se correspondiera y no entrara en contradicción con el ideal de justicia de acuerdo, al cual, cada uno de esos grupos estaría elaborando el derecho. Las diferencias entre los derechos internos de los Estados nacionales que hubieran hecho suyo el derecho interno de la sociedad política neutral sólo cabría adscribirles jurídicamente, por lo tanto, a «las diferencias territoriales de las interacciones sociales a las que se aplica el derecho en cuestión»¹⁵⁰⁶. Pero justamente si algo estaría caracterizando a un sistema jurídico, viene a decirnos Kojève, ello sería que éste «implica en principio todos los casos posibles»¹⁵⁰⁷ no teniendo- entendemos- por qué los territoriales representar ninguna excepción a esto. Y así, el derecho interno de la sociedad internacional reconocida por una pluralidad de Estados nacionales procedería-interpretamos- a subsumir en su seno esas diferencias territoriales como diferencias tipificables jurídicamente, de suerte que una vez ordenadas jurídicamente en su interior, esa sociedad estaría en condiciones de ver cómo un único y mismo derecho-el admitido por el grupo jurídico exclusivo de dicha sociedad- sería aplicado en acto por Estados territorialmente dispares. Ese ordenamiento jurídico único estaría siendo el encargado de que esa disparidad se volviese cada vez más nominal. Y así, si la unificación del derecho se estaría produciendo a expensas de diferencias territoriales a las que se habría vaciado de contenido jurídico, la sociedad internacional neutral podría incluso llegar

¹⁵⁰³ *Ibid.*

¹⁵⁰⁴ *Ibid.*

¹⁵⁰⁵ *Ibid.*, 385-386.

¹⁵⁰⁶ *Ibid.*, 386.

¹⁵⁰⁷ *Ibid.*

a tolerar la existencia en su seno de una pluralidad nominal de Estados a condición de que estos no dejaran de aplicar en acto su derecho interno. Al final de este proceso de homogeneización o unión jurídica, Kojève sostiene, la coincidencia entre derecho territorial y derecho personal habría hecho que, en todo caso, en dicha sociedad «un miembro de la Sociedad no podrá nunca sustraerse a su derecho, siempre y en todo lugar el mismo».¹⁵⁰⁸

c.- Hacia una confederación jurídica universal de agrupaciones apolíticas

Sólo que, un proceso de unión jurídica como el acabado de describir únicamente estaría afectando a las relaciones jurídicas entre la sociedad no política neutral y los miembros individuales de ésta, pero no lo estaría haciendo, en cambio, a las relaciones jurídicas, que dicha sociedad mantendría con los Estados como personas morales colectivas que formarían parte de dicha sociedad¹⁵⁰⁹. Ya podrán constituirse tribunales internacionales de prestigio o una opinión mundial jurídicamente formada, que en las relaciones que estarían dándose entre la sociedad internacional y los Estados como tales, el principio de soberanía estatal demostraría ser siempre capaz de desbaratar cualquier presunta irresistibilidad e interponerse, mediante el simple abandono de la misma, entre la sociedad no política neutral y la pretensión de ésta de convertirse en tercero de derecho respecto de las relaciones que esos Estados mantendrían entre sí. La autonomía de un Estado, como la de cualquier otra entidad, viene a definirla Kojève, por otro lado, como la capacidad de gobernar sin ser, a su vez, gobernado¹⁵¹⁰. La ausencia de autonomía implicaría, en marcado contraste, de un lado, la imposibilidad que un gobernado experimentaría de dejar de serlo por voluntad propia y, de otro, la correlativa potestad del gobernante de hacer que el gobernado deje de serlo, con solo proceder a la exclusión de éste de la sociedad que gobierna¹⁵¹¹. Pues bien, nuestro autor viene a reconocer aquí que la única vía que la sociedad no política neutral habría tenido a su alcance para erigirse en tercero de derecho irresistible respecto de esos entes políticos colectivos y soberanos que serían los Estados, habría sido justamente la de intentar destruir la soberanía de éstos para pasar así a tratarlos como un gobernante trataría a sus gobernados¹⁵¹². ¿Significaría esto entonces que la sociedad no política neutral estaría aspirando a convertirse ella misma en Estado? Kojève nos recuerda en este punto lo que ya hemos visto en más de una ocasión a lo largo de esta tesis¹⁵¹³, a saber, que al Estado como tal lo estarían conformando, por un lado, un grupo de amigos enfrentados a un enemigo político común y, por otro, y en conexión con la división anterior, un grupo de gobernados gobernado por uno de gobernantes. Y lo cierto es que la sociedad no política neutral- su mismo nombre lo indicaría- estaría siendo todo lo que se quiera menos un Estado, la emergencia de esa sociedad en el pensamiento jurídico- político kojéviano debiéndose justamente al calificativo «neutral», calificativo que en nuestro autor aparecía en clara oposición al interés egoísta de cualquier tercero político sobre cuyo núcleo constitutivo lo «neutral» habría operado al modo de un agujero. Por definición, y por todo lo dicho, la sociedad no política neutral sería una que no podría tener enemigos. Y no pudiendo tenerlos, esa sociedad no podría admitir que sus miembros los tuvieran, esto es, no cabría que esa sociedad admitiera como miembro suyo a un Estado, puesto que, si algo lo definiría como tal, ello estaría siendo

¹⁵⁰⁸ *Ibid.*

¹⁵⁰⁹ *Ibid.*, 386-387.

¹⁵¹⁰ Kojève, *Esquisse*, 387.

¹⁵¹¹ *Ibid.*, 387, nota 1.

¹⁵¹² *Ibid.*, 387.

¹⁵¹³ Véanse pp. 217-218 de esta tesis.

su necesidad de enemigos¹⁵¹⁴. La sociedad no política neutral podría, en principio, aceptar eventualmente como miembros suyos a Estados que, enemistados entre sí en tanto tales, no lo estuvieran, en cambio, en la medida en que formaran parte de ella. Pero simultanear enemistad en un nivel con amistad en otro no sería para nuestro autor en la práctica algo factible¹⁵¹⁵. Y es por esto, que, acerca de la sociedad no política neutral Kojève termine por concluir que la misma se trataría de una sociedad esencialmente pacifista. Que esa sociedad admitiera eventualmente que sus miembros pudieran ser amigos entre sí sin serlo de otros Estados que no formaran parte de ella, no sería óbice para que dicha Sociedad tendiera siempre a comportarse de suerte tal, que cualquiera susceptible de convertirse en su miembro lo acabase siendo. Tendencialmente universalista, los miembros de esa sociedad que, en su calidad de Estados, quisiesen reservarse la libertad de buscarse enemigos fuera de la misma, acabarían por ver más temprano que tarde dicha libertad frustrada, la sociedad no política neutral excluyendo no sólo la enemistad entre sus miembros, sino también cualquier otra enemistad que éstos pretendiesen buscar o mantener fuera de la misma¹⁵¹⁶. Inherente a la perspectiva intrínsecamente jurídica de esa sociedad sería, por todo ello, contemplar a la humanidad entera como eventualmente formando parte de ella, de suerte que a cualquier parte de la humanidad que aún no hubiese sido incluida en dicha sociedad se la tuviese que considerar, por lo mismo, como enemiga, consideración que sólo se vería revocada cuando esa parte de la humanidad quedase efectivamente integrada en el conjunto¹⁵¹⁷. La cuestión de la universalidad de la sociedad no política neutral kojéviana, no estaría siendo, como se ve, para nada baladí, pues estaría siendo esa universalidad a la que Kojève en última instancia estaría erigiendo en garante del apoliticismo de dicha sociedad¹⁵¹⁸. Este apoliticismo sería, por su parte, el responsable de que en el interior de dicha sociedad fuesen a desaparecer las relaciones exteriores entre sus miembros. En efecto, implicando la noción de exterioridad la de enemigo, pues enemigo por antonomasia no estaría siendo sino aquel que no estuviese dentro de la misma, la progresiva universalización de la Sociedad estaría conllevando la paulatina desaparición de un exterior extranjero, así como la de la categoría política de enemigo que a ese exterior veíamos que le era correlativa. Al cabo, el elemento político le estaría viniendo dado a la sociedad internacional neutral no por ninguna relación que sus miembros pudieran mantener con el exterior, sino por las relaciones internas de estos, vale decir, por las relaciones que, dentro de unos Estados desprovistos de relaciones exteriores, aún se seguirían dando entre sus respectivos grupos gobernantes y gobernados. Perdido como habrían, su autonomía respecto del exterior en favor de la de la Sociedad no política neutral, la estatalidad de los Estados miembros de dicha sociedad se habría visto progresivamente difuminada. Y es que tampoco los restos de estatalidad que a esos Estados aún podrían suponerles las relaciones internas ente gobernantes y gobernados habrían quedado por completo al margen de la influencia apolítica de la sociedad neutral. En efecto, respecto de sus gobernados, los pseudo-Estados miembros de dicha sociedad se habrían visto obligados a aplicar el «derecho común de la sociedad»¹⁵¹⁹ internacional neutral de la que serían miembros. La situación de una sociedad como la descrita en proceso de universalización acaba Kojève asimilándola a una federación jurídica. Y si a esa sociedad aún no completamente universalizada cupiera homologarla con un Estado, podría hablarse en su caso de Estado federal. Ciertamente, la existencia de una federación jurídica así estaría suponiendo un avance

¹⁵¹⁴ Kojève, *Esquisse*, 387.

¹⁵¹⁵ *Ibid*, 387-388, nota 2.

¹⁵¹⁶ *Ibid*, 388.

¹⁵¹⁷ *Ibid*, 388, nota 1.

¹⁵¹⁸ *Ibid*, 388.

¹⁵¹⁹ *Ibid*.

respecto de ese tercero político al que veíamos constituirse en causa y efecto a la vez de una alianza entre dos amigos políticos. Y así, lo que en el caso de esta alianza no tenía ningún viso de permanencia, en el de la federación jurídica sí que lo estaría teniendo, no en vano «los Estados federados no pueden tener más que un enemigo común con el que sólo pueden reconciliarse en común»¹⁵²⁰. Así las cosas, esa federación jurídica o Estado federal en que se habría materializado una sociedad de derecho internacional vuelta en acto e irresistible no estaría equivaliendo, en el fondo, sino a la transformación del derecho internacional público en el derecho «interno público, es decir, constitucional y administrativo»¹⁵²¹ de un Estado federal. Pero, según lo dicho, esto estaría siendo así para nuestro autor solo en la medida en que la sociedad neutral aún no se hubiese universalizado del todo y solo en la medida en que, organizándose en Estado, esa sociedad estaría dando lugar a un Estado federal en el que los Estados federados aún gozarían de cierta autonomía, aunque no fuera más que la que aún conservarían en tanto gobernantes aplicando a sus gobernados el derecho federal de la sociedad internacional neutral. Sin embargo, para Kojève, la universalidad inherente a la sociedad internacional neutral se encontraría lejos de verse culminada en una federación jurídica y menos aún en un Estado federal. Por definición la universalidad de la sociedad neutral debería ser a-estatal, la materialización de la misma implicando «una «confederación», «liga» o «unión» de agrupaciones apolíticas, que actualizarían en su conjunto un derecho dado que no tiene nada que ver con lo que hoy llamamos un derecho internacional público»¹⁵²². En efecto, ese derecho internacional público en acto no habría sido sino el derecho propio de una sociedad no política neutral aún en vías de universalizarse, esto es, el derecho interno público, constitucional y administrativo del Estado federal descrito más arriba y, en tanto tal, un derecho político que la sociedad no neutral como Estado federal habría impuesto a sus miembros igual que estos, por su parte, lo habrían hecho a sus gobernados. Estaríamos pues ante el derecho público de un Estado federal que, como ya se ha analizado con anterioridad en esta tesis¹⁵²³, en tanto tal derecho público, nunca podría ser un derecho auténtico y que, en este sentido, tampoco podría corresponderse con el de una confederación universal de derecho privado socialista, que es lo que, en último término, nuestro autor estaría situando más allá de cualquier federación jurídica o Estado federal. Y es que en esa confederación universal de derecho privado socialista en que para Kojève vendría a culminar el proceso de actualización del derecho interno de la sociedad neutral internacional, tan poco sentido tendría hablar ya de una pluralidad de Estados, como lo tendría hacerlo de una distinción entre gobernantes y gobernados. Si acaso y en relación con esta última distinción, en ese Estado final cabría aún distinguir, según ya hemos tenido ocasión de ver ¹⁵²⁴, entre administradores y administrados, distinción esta que sería una distinción de derecho civil privado por la cual a los miembros de esa sociedad internacional neutral plenamente actualizada –vale decir, universalizada– libres de cualquier adherencia política, únicamente estaría considerándoles en su condición de personas privadas y no de ciudadanos. El estatuto de ser humano, que es lo que estaría convirtiendo al miembro de la sociedad internacional neutral en equivalente e igual a todos los demás–convirtiéndole, esto es, en miembro cualquiera-estaría, de alguna manera, siendo en esas sociedades el equivalente de lo que en las sociedades estatales era el estatuto de ciudadano habría sido en la. Y es que ese estatuto de ser humano se habría vuelto posible a partir del momento en que se hubiese dado una perfecta despolitización que, a su vez, estaría implicando una perfecta conformidad entre dos miembros

¹⁵²⁰ *Ibid*, 389, nota 1.

¹⁵²¹ *Ibid*, 389.

¹⁵²² *Ibid*.

¹⁵²³ Véanse pp. 224-228 de esta tesis.

¹⁵²⁴ Véase p. 348 de esta tesis.

cualquiera, a saber: el de la sociedad civil universal y neutral, de un lado, y el de una sociedad estatal que habría sido completamente «agujereada» por el Estado neutro kojéviano, de otro.

d.- Exilio vs. Destierro

Hasta aquí hemos visto a Kojève analizar el proceso de actualización de la sociedad internacional neutral desde el prisma del derecho interno de ésta en el contexto de una pluralidad de Estados. Para nuestro autor sería necesario, no obstante, un enfoque complementario. Este enfoque estaría pasando por tomar como punto de partida el derecho interno de los Estados.

Ya hemos visto, en este sentido, cómo la autonomía o soberanía de éstos era entendida por Kojève como la capacidad que cada Estado habría tenido de aplicar el derecho en acto irresistiblemente en su territorio. Y también hemos visto cómo esta capacidad habría sido desde muy pronto fuente de tribulaciones para los Estados. Pues bien, Kojève va a abundar en esta dirección haciendo notar que ya las legislaciones arcaicas¹⁵²⁵ habrían incluido disposiciones en las que al condenado se le habría permitido elegir entre cumplir la pena o expatriarse. A juicio de nuestro autor, dichas disposiciones estarían reflejando el intento por parte de los Estados primitivos de cubrirse jurídicamente contra la eventualidad de una posible fuga y la lesión que para su soberanía esa fuga podría suponer. Según esto, lo importante para la soberanía de un derecho estaría residiendo en el hecho que al ciudadano del Estado le quedase claro que no podría actuar contra el derecho positivo en vigor y esperar seguir gozando de ciudadanía como si nada hubiera pasado¹⁵²⁶. Derecho soberano estaría habiendo allí donde toda lesión en su contra estuviese provocando bien el cumplimiento de la condena a cargo del infractor, bien la expulsión de éste de la sociedad estatal. Y no lo estaría habiendo o ese derecho estaría existiendo sólo en potencia allí donde al infractor le fuera dado elegir entre cumplir la pena o exiliarse. Y es que no estaría siendo para nada lo mismo dejar de ser ciudadano de un Estado por voluntad propia o que sea prerrogativa exclusiva del Estado la decisión acerca de en qué momento y circunstancias estaría dejando alguien de ser su ciudadano. Más específicamente en el caso que nos ocupa, la diferencia entre «exilio voluntario» y «exilio obligatorio»¹⁵²⁷ - o con más propiedad, destierro- estaría siendo para Kojève clave para calibrar si un derecho estaría o no existiendo en acto en una sociedad, y si, de no estar haciéndolo, ese presunto derecho no estaría siendo otra cosa. En el caso, sin ir más lejos, de que a un criminal le fuese dado exiliarse voluntariamente tras su crimen lo que, de hecho, estaría dándose sería otra cosa. En efecto, si exiliarse fuese una prerrogativa del criminal el componente jurídico de la pena estaría viéndose adulterado porque dicha pena estaría dejando de ser exclusivamente el resultado de la aplicación por parte del tercero del derecho de un cierto ideal de justicia a una interacción social dada, para pasar a ser una especie de componenda entre la voluntad del condenado, que estaría volviéndose así parte interesada en el proceso de actualización de la pena, y la del propio tercero del derecho de ese Estado que, apoyándose en una razón de Estado, estaría consintiendo que esa participación se diese. Pero una situación la componenda acabada de describir sólo estaría poniendo de manifiesto para nuestro autor que «no solamente es que el derecho no esté plenamente actualizado en acto, es que la idea misma de derecho plenamente actual no se ha formado aun en el seno del Estado»¹⁵²⁸. Pues bien, si de la actualización o irresistibilidad de un determinado derecho interno, pasamos ahora a considerar el contexto específico

¹⁵²⁵ Kojève, *Esquisse*, 390, nota 1.

¹⁵²⁶ *Ibid*, 391, nota 1.

¹⁵²⁷ *Ibid*.

¹⁵²⁸ *Ibid*.

de una pluralidad de Estados-nación, observaremos que en dicho contexto estaría existiendo siempre un Estado extranjero al que los infractores del derecho en uno de ellos podrían huir sustrayéndose así al derecho del Estado de origen donde cometieron la infracción. Tres serían, según Kojève, las respuestas que habrían estado a disposición de los Estados para encarar este desafío a la actualización de sus derechos internos. Una primera -la respuesta platónica, según precisa nuestro autor- habría sido la autarquía. Si a un Estado le fuera dado aislarse de los demás al punto de que a ningún ciudadano del mismo le fuera posible sustraerse a su justicia, ese Estado habría conseguido convertirse en uno plenamente autónomo y soberano. Ahora bien, a la autarquía como garante de la irresistibilidad de un derecho interno podrían ponérsele dos objeciones: de un lado, a ningún Estado le resultaría posible en la práctica aislarse completamente del mundo y, de otro, al aislarse, el derecho de ese Estado estaría incurriendo en contradicción consigo mismo al oponerse a su tendencia intrínseca a la propagación o lo que es lo mismo, al oponerse ese derecho a la inclinación que le sería consustancial a convertir en situación jurídica todo lo que fuera susceptible de serlo¹⁵²⁹. Una segunda solución posible a la no-irresistibilidad de los derechos internos soberanos estaría pasando por que los Estados-nación se dispusieran a concluir tratados de extradición entre ellos. Y así, el criminal que, con su fuga, hubiera frustrado la actualización del derecho interno de un Estado determinado podría ser entonces bien devuelto a éste, bien juzgado por las autoridades del Estado al que habría huido de acuerdo con el derecho del Estado donde hubiera cometido el crimen. El problema de esta solución sería que esos acuerdos de extradición no servirían para garantizar la actualización del derecho interno estatal en cuestión. Lo único que la extradición estaría limitándose a hacer es volver al derecho interno de cada Estado función de un derecho internacional en potencia en virtud de unas relaciones jurídicas entre Estados soberanos que existirían sin un tercero irresistible capaz de sancionarlas. La tercera y última respuesta que Kojève baraja al problema de cómo volver irresistible un derecho interno estatal estaría pasando por que un Estado decidiera actualizar su derecho interno, es decir, volverlo efectivamente irresistible a base de imponérselo a todos los Estados susceptibles de entrar en interacción con él¹⁵³⁰. Pues bien, esta tercera estaría representando, a juicio de Kojève, la solución definitiva al referido problema de la no-irresistibilidad del derecho interno estatal. Y, aunque se hable en ella de imponer, esta solución no estaría presuponiendo una tendencia a la conquista militar por parte del aspecto exclusivamente político del Estado, sino que estaría implicando al aspecto jurídico de éste, aspecto por el que entraría en juego la tendencia consustancial a todo fenómeno jurídico a volverse acto y a propagarse lo máximo posible. Y así, impulsado por esa tendencia, un determinado Estado habría buscado siempre imponer su derecho interno a otros Estados, vale decir, habría buscado siempre propagarse jurídicamente. Quiere decirse-interpretamos-que la autonomía, vale decir, la irreductibilidad respecto de cualquier fenómeno que no fuera él mismo, habría llevado al derecho interno de un Estado a trascender los límites puramente políticos de la conquista militar y a proyectarse hacia fuera adoptando la forma de un derecho que los otros Estados estarían en condiciones de hacer suyo como derecho federal. La especificidad del derecho estaría siendo de tal naturaleza, como para hacer que el Estado cuyo derecho interno se estuviese así propagando no tuviese problemas en amoldarse a la cualidad federal que dicho derecho habría adoptado en su propagación. El Estado que jurídicamente se habría así expandido no habría tenido- entendemos- reparos en considerarse a sí mismo como un Estado federado más, compartiendo como tal «un Derecho único, común a todos los Estados federados»¹⁵³¹ con el resto de Estados, a los que, al principio, habría

¹⁵²⁹ *Ibid*, 390.

¹⁵³⁰ *Ibid*.

¹⁵³¹ *Ibid*, 391.

impuesto su derecho como derecho interno. Y de manera análoga a cómo Kojève venía a contemplar dos fases en el proceso de subsunción de los derechos internos estatales en la sociedad no política neutral, nuestro autor va a contemplar dos fases en este proceso de propagación que habría contado como punto de partida con el derecho interno de los Estados. Nos referimos, en primer lugar, a la fase federal en la que, habiendo perdido su autonomía en beneficio de un Estado federal, los Estados aún subsistirían como tales en virtud de que aún se darían, por un lado, un exterior enemigo y, por otro, unas relaciones gobernantes-gobernados en el interior de cada uno de esos Estados. Y, en segundo lugar, a la fase en que la propagación del derecho interno estatal se correspondería con la fase de completa universalización del derecho de la federación, fase ésta en la que habría dejado de darse un Estado federal como tal, y, en su lugar, habría aparecido la mencionada unión o confederación jurídica mundial de agrupaciones apolíticas sin rastro en ella ya de lo político ni en su forma de amigo-enemigo, ni en la de gobernante-gobernado.

El análisis kojéviano del proceso de actualización tanto del derecho internacional como del derecho interno de los Estados, o lo que es lo mismo, el análisis del paso en esos derechos de su condición de en potencia a su condición en acto, habría confluído, a juicio de Kojève, en un mismo resultado, a saber: una unión o confederación mundial jurídica «que englobará al conjunto de la humanidad»¹⁵³². Las definiciones de derecho internacional público y de derecho interno estatal sólo tendrían sentido entonces siempre que las estuviera entendiendo como realidades en potencia en vía de devenir acto y de que ese devenir se hiciera en la dirección de un derecho único mundial completamente actualizado, esto es, siempre que a esos derecho internacional público e interno estatal se los entendiera como hitos en el marco más amplio de una dialéctica global histórica por la que el concepto de derecho interno de la humanidad entera se habría hecho progresivamente real en acto, vale decir, derecho realmente humano o natural. O por servirnos de las palabras del propio Kojève a este respecto:

El derecho interno existiendo en acto del Estado implica en su aspecto «público» un derecho federal, que no es otra cosa que el «derecho internacional» (público) actualizado. A la inversa, el derecho internacional actualizado es un derecho federal que forma necesariamente parte de un sistema completo de derecho interno. El «derecho internacional público» no es, por lo tanto, un derecho *sui generis*. No hay más que un solo derecho, que es el derecho interno, pues el derecho no existe *en acto* más que como derecho interno (la sociedad que lo realiza siendo, en último término, la humanidad). Pero en la medida en que el derecho no existe más que en potencia y se aplica a las interacciones entre Estados soberanos puede llamársele «derecho internacional público». Sólo que este derecho no existe por definición más que en potencia y se transforma en derecho interno (federal) al actualizarse. A esto se debe que tienda a suprimirse a sí mismo como internacional».¹⁵³³

¹⁵³² *Ibid.*

¹⁵³³ *Ibid.*, 392.

CAPÍTULO V: RAZÓN PRÁCTICA: LOS ACTOS (O EL MUNDO)

1.- Introducción

En el capítulo anterior nos hemos adentrado en las teorizaciones kojevianas en torno a las relaciones entre política y derecho y las correlativas entre Estado y Sociedad civil en su conjunto. Según lo dicho, Kojève se habría entregado a dichas teorizaciones entre 1942 y 1943 en el libro «Esbozo de una fenomenología del derecho», así como en el que, escrito por las mismas fechas y con el título «La Noción de la autoridad», cabría considerar como un apéndice a aquel y en el que nuestro autor habría analizado la referida noción de autoridad y la contribución de la misma, en términos de estabilidad y de conformidad a un cierto ideal de justicia, a las estructuras jurídico-políticas existentes. Nuestro autor se habría dispuesto así en plena segunda guerra mundial a delinear las líneas maestras de un pensamiento al que, como ya hemos apuntado en páginas precedentes¹⁵³⁴, estaríamos considerando en esta tesis no ya, que también, como un análisis fenomenológico del fenómeno jurídico-político, sino también y sobre todo, como una especie de programa constructivo y definido de acción, vale decir, como una idea política en el marco de la cual nuestro autor se habría propuesto conciliar con la coherencia de una razón dialéctico-práctica viable- la que estaría existiendo entre el concepto de derecho y su realización en el mundo a través de la voluntad política del juez- su proyecto o intención- formulado en la época de sus cursos parisinos sobre Hegel- de realizar el Estado universal y homogéneo.

Las páginas del capítulo que aquí comienza no pretenden sino ofrecer una aproximación a la actividad pública- los actos- que Alexandre Kojève habría llevado a cabo entre 1945 hasta su muerte en 1968 con el ánimo de insertar en la realidad los citados proyectos y voluntad. Dicha actividad o conjunto de actos va a ser interpretada, por lo tanto, como correspondiéndose con el elemento integrante acto en el desglose que a Kojève veíamos realizar de la acción en general¹⁵³⁵. Sin salirnos del marco de dicho desglose el elemento intención estaría correspondiéndose con el proyecto de realizar el Estado universal y homogéneo formulado por nuestro autor en su «Introducción a la lectura de Hegel»¹⁵³⁶ y el elemento voluntad, por su parte, con la idea política o programa constructivo y definido de cara a materializar dicha intención, programa que Kojève, en su faceta de intelectual, habría elaborado a través de su fenomenología del derecho.

Al aproximarnos en este quinto y último capítulo de la tesis a la actividad pública de nuestro autor procuraremos no perder de vista las distintas facetas o puntos de vista que, en función de nuestra lectura de «El emperador Juliano y su arte de escribir», veíamos entrecruzarse en los actos de la razón práctica kojeviana, a saber: el Kojève- filósofo, el Kojève- hombre de Estado, el Kojève- intelectual, así como el Kojève- propagandista o pedagogo y el Kojève- agente secreto del KGB soviético. Filtrada la serie

¹⁵³⁴ Véanse pp. 16-17; 223-225; 263-264. de esta tesis.

¹⁵³⁵ Kojève, *Esquisse*, 427.

¹⁵³⁶ Véanse pp. 80-81 de esta tesis.

anterior por el enigma de un secreto del que estaría dando cuenta esta última actividad, la figura de Kojève como hombre público podría estar acercándose a la que el historiador alemán Reinhart Koselleck venía a trazar de los miembros de las logias masónicas del XVIII en su libro «Crítica y crisis» cuando dice:

Se diría que en las logias alemanas el impulso original hacia el secreto cobró autonomía, dando lugar a una tendencia a la mistificación que promovía la creencia en un poder omnipotente, secreto e indirecto situado más allá del Estado. La cima secreta de un tal poder parecía tan cercana y al mismo tiempo tan lejana como el inacabable final del progreso que se encargaba ya de regular el presente.¹⁵³⁷

El secreto, decía en 1782 de Maistre, es el fundamento de la sociedad... Puesto que el secreto amalgama la incipiente sociedad haciendo de nexo de confianza recíproca, ese secreto adquiere la dignidad y la prioridad del derecho natural. Y de ahí que De Maistre pueda contestar afirmativamente a la que él mismo llama delicada cuestión moral acerca de si la sociedad debe ocultar sus planes a los ojos del Estado. El secreto es cosa del derecho natural, ante él desaparece todo derecho positivo. El secreto de las logias rompe el poder del Estado... Justamente en razón a su función social consolidadora del mundo burgués, el secreto, ese obstáculo para el Estado, debe persistir.¹⁵³⁸

En lo que hace a Kojève ese secreto koselleckiano podría ciertamente hacerse corresponder con las citadas actividades de nuestro autor como espía. Pero también y dentro del marco de la teoría jurídico-política propugnada por nuestro autor, con la idea de una sociedad civil económica en potencia que, oculta en una voluntad e intención burguesas, habría visto cómo su derecho se transformaba gradualmente en un derecho natural a medida que esa sociedad pasaba de su condición de potencia a la de acto a expensas de la existencia positiva del Estado nacional.

A las actividades públicas protagonizadas por Kojève que van a ocupar nuestros próximos las veremos abarcar desde propuestas o llamamientos a la acción política destinados a interlocutores inciertos como podría serlo el escrito «Esbozo de una doctrina para la política francesa» que nuestro autor redacta hacia 1945, hasta ponencias como la que, a instancia de su amigo Carl Schmitt, Kojève sostendrá en enero de 1957 en Alemania ante una audiencia muy determinada, la formada por los asiduos del club Rin-Ruhr de Düsseldorf, sin dejar de lado el material de apoyo que puntualmente podrán ofrecernos los intercambios epistolares que nuestro autor mantuvo con los más variados correspondientes a lo largo y ancho del mundo. Como eje estructurador destinado a jalonar cronológicamente dicho análisis tomaremos las notas económicas que nuestro autor en calidad de alto burócrata de la administración francesa redactó para la Dirección de Relaciones Económicas Exteriores del ministerio de economía francés, notas las susodichas que, según confesaba al comisario Raymond Nart en 1993 la compañera sentimental de Kojève e, igual que éste, espía para el KGB, Nina Ivanoff, solían acabar, tras su correspondiente entrega en citas concertadas en restaurantes parisinos, en manos de funcionarios soviéticos.¹⁵³⁹

El contenido de las referidas notas va a ser leído en esta tesis como el testimonio del esfuerzo que Kojève habría realizado durante veintitrés años de su vida con el ánimo de llevar a cabo un proceso de integración de carácter aparentemente económico cuyo alcance, más allá del continente europeo, se habría puesto como objetivo la humanidad entera. Ese proceso de integración se habría correspondido con la voluntad por parte de nuestro autor de objetivar en el mundo su concepto de derecho en base a la creación y promoción

¹⁵³⁷ Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise* (Freiburg/München: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1973), 62.

¹⁵³⁸ *Ibid.*, 65.

¹⁵³⁹ Raymond Nart, *Kojévnikov*, 225.

activa de una sociedad económica global a la que, emancipada de cualquier interés estatal o político en su propio mantenimiento, solo preocuparía el sostenimiento de un ideal de justicia de acuerdo con el cual en esa sociedad «no se diera hombre ocioso con vida, lo esencial no siendo, sino que ese hombre «no *viva* sin trabajar», vale decir, que no tenga ventajas sin inconvenientes». ¹⁵⁴⁰ El enfoque interpretativo de ese esfuerzo va a ser triple. Por un lado, trataremos de insertarlo históricamente en el marco de los organismos y de los proyectos transnacionales en los que Kojève participó y/o contribuyó a crear. Por otro, procuraremos no perder de vista las connotaciones hegeliano-kojevianas que el término «integración» estaría poseyendo en tanto índice de conciliación entre sujeto y realidad y que, sin pretenderlo, podrían estar resonando en estas palabras del historiador económico francés Gérard Bossuat: «Si una literatura abundante, de origen jurídico, concierne a la O.E.C.E., si se está de acuerdo en el término de cooperación inter-europea y no en el de integración, no se está entendiendo lo que Francia eligió [...] Francia, digámoslo enseguida, quería hacer una gran O.E.C.E, puede que Supranacional, en cualquier caso, dotada de poderes de intervención sobre las políticas de los Estados» ¹⁵⁴¹ Y, en tercer lugar, y finalmente, intentaremos incardinar el contenido de las notas económicas kojevianas con la síntesis final integradora del derecho, esto es, con la confederación jurídica mundial de agrupaciones apolíticas de la que Kojève hablaba en su estudio sobre el fenómeno jurídico. Asociado a esto, no podrá obviarse la divergencia que parecería estar abriéndose entre, de un lado, el desinterés que respecto del mantenimiento del nivel de vida de sus ciudadanos Kojève habría atribuido al Estado-juez en que la mencionada confederación mundial vendría a sustanciarse y, de otro, el denodado interés por ese mismo nivel de vida y por la igualación del mismo a escala mundial que estaría derivándose del contenido económico y geopolítico de no pocas de los informes ministeriales que nuestro autor redacta a lo largo de los veintitrés años de su carrera en la alta administración francesa. Una valoración de dicha divergencia junto con algunas otras cuestiones que podrían serle concomitantes se realizará en el apartado de conclusiones de esta tesis.

Por último, aprovecharemos un «problema» que Kojève plantea recurrentemente en sus informes para referir el contexto histórico en que por nuestro autor fueron redactados al actual de la Unión Europea. Nos referimos, en concreto al peculiar estatus que nuestro autor confiere al Reino Unido en sus notas económicas y, con ese estatus en estrecha conexión, al despliegue de acción en el que, junto con otros colegas de la alta administración francesa, Kojève participó de cara a frustrar el 14 de enero de 1963 la primera solicitud de adhesión por parte de los británicos a la entonces conocida como Comunidad Económica Europea.

Por último, y para concluir esta introducción a este último capítulo de la tesis, señalaremos que acerca de las notas ministeriales de Kojève, François Valéry, hijo de Paul Valéry y, entre otros muchos cargos, secretario de la conferencia sobre el Plan Schuman en 1950 y delegado permanente adjunto de Francia ante la Organización Europea de Organización Económica en 1954, hacía la siguiente observación: «Es decir que (Kojève) se situaba en el fondo en dos planos, pero su modo de razonamiento, y es evidente que no puede hablarse de Kojève sin hablar de Hegel, estaba estructurado de tal manera que incluso las notas sobre temas muy concretos, por ejemplo, los aranceles a la importación o a la exportación, daban la impresión de tener tras de sí una poderosa artillería que no aparecía en primer plano» ¹⁵⁴²

¹⁵⁴⁰ Véase p. 354 de esta tesis y Kojève, *Esquisse*, 585, nota 1.

¹⁵⁴¹ Gérard Bossuat, *La France, l'aide américaine et la construction européenne 1944-1954*. Volume I. Nouvelle édition [en ligne]. Vincennes: Institut de la gestion publique et du développement économique, 1997 (généré le 09 novembre 2013). Disponible sur Internet: [http:// books.openedition.org/igpde/2692](http://books.openedition.org/igpde/2692), 25.

¹⁵⁴² F. Valéry, testimonio del programa radiofónico de Jean Daive, «Une vie, une œuvre, Alexandre Kojève, la fin de l'histoire»,

2.- La DREE como marco administrativo de los actos o razón práctica kojéviana

En 1945, recién terminada la II guerra mundial y apenas transcurridos dos años desde la finalización de su «Esbozo de una Fenomenología del Derecho», obra de la que el propio Kojève se declaraba satisfecho, pero que sólo llegaría a verse publicada treinta y ocho años más tarde, en 1981 y gracias a los esfuerzos editoriales de su amigo Raymond Aron, Kojève entra, por la intermediación de su antiguo alumno Robert Marjolin a trabajar para la Dirección de relaciones económicas exteriores del ministerio de economía francés. Esta dirección ministerial- desde cuyos servicios, sostenemos en esta tesis, Kojève se habría puesto a trabajar para realizar algo sobre lo que hasta entonces sólo habría teorizado, a saber, el imperio universal y homogéneo o sociedad económica global- era un organismo estatal que, creado el mismo año en que nuestro a él se incorpora, dependía del ministerio de economía francés. La creación en 1945 de la DREE, sin embargo, no habría partido de cero, sino que vendría a inscribirse en la continuidad de estructuras administrativas que ya habrían existido en el régimen de Vichy y de las que el Gobierno Provisional de la República Francesa habría tenido que echar mano en razón a la premura por reconstruir Francia después de la segunda guerra mundial¹⁵⁴³. Sólo que, si en 1939 la dirección de comercio exterior, de la que la nueva DREE sería, era parte orgánica del ministerio de comercio francés, en 1945 la DREE se dispondrá a serlo de un ministerio de la economía nacional al que su titular por esas fechas, Pierre Mendès France, quería confiar la dirección toda de la política económica internacional del hexágono. Esta pretensión de Mendès France chocaba, sin embargo, con la realidad de que el aparato estatal francés contaba ya con otros organismos dotados de parecidas atribuciones en lo relativo a esa política. Y así, puede decirse que en los 23 años durante los cuales Kojève se habría dedicado a trabajar para realizar su ideal filosófico lo habría hecho, sí, desde la mencionada dirección, pero no sin tener que moverse transversalmente al mismo tiempo en el marco de una estructura organizativa compleja que incluiría instancias dependientes de ministerios distintos del de economía con igual o mayor poder decisorio que la DREE en lo relativo a la política comercial de Francia a nivel internacional. Nunca del todo ausentes los celos competenciales entre los múltiples organismos que venían a componer dicha estructura, los actos de la razón práctica kojéviana se habrían visto obligados a desenvolverse dentro de un organigrama que habría conllevado la efectiva coordinación entre las cuatro instancias que a continuación referimos: en primer lugar, La Dirección de Asuntos Económicos y Financieros (DAEF). Creada en 1945 y dependiente del ministerio de asuntos exteriores, esta dirección albergaba en su seno desde 1948 el servicio de cooperación económica (SCE) que llevaba las relaciones con la Organización Europea de Cooperación Económica (O.E.C.E.) organización ésta última que iba a ser la responsable del reparto de los fondos del Plan Marshall. En segundo lugar, la citada DREE a la que, según lo dicho, Kojève se habría incorporado en 1945, y que, dependiendo, como también se ha indicado, del ministerio de economía, contaba con una estructura distribuida en cuatro ejes: 1.- acuerdos comerciales, 2.- importaciones/política comercial, 3.- productos, 4.- exportación/expansión económica internacional¹⁵⁴⁴. En tercer lugar, la Secretaría General del Comité Interministerial (SGCI) para las cuestiones de cooperación económica europea. Creada en 1948 esta secretaría habría sido la responsable de coordinar la política económica europea de Francia. Y, finalmente, en cuarto lugar, la poderosa dirección de finanzas exteriores (FINEX) que, refundada el 21 de noviembre de 1946 y dependiendo

emitido por France-Culture (Bibliothèque Nationale, Paris, 11 novembre 1986)

¹⁵⁴³ Laurence Badel., Stanislas Jeannesson. y N. Piers Ludlow, *Les administrations nationales et la construction européenne* (Bruxelles: P.I.E.- Peter Lang, 2005), 181.

¹⁵⁴⁴ *Ibid*, 185-186.

del ministerio de economía y del Tesoro, habría sido la responsable del control de los tipos de cambio y de las relaciones financieras de Francia en el extranjero. La posición económica internacional del país galo en la posguerra se habría cimentado en gran medida en las reuniones semanales colegiadas que los directores de estos cuatro organismos habrían mantenido regularmente entre sí y en las que una «buena entente»¹⁵⁴⁵ habría prevalecido gracias a los lazos personales que los hombres a su frente habrían estrechado¹⁵⁴⁶.

A efectos de calibrar lo que aquí nos interesa, que no es otra cosa que las posibilidades que la razón práctica kojeviana habría tenido de realizarse a través de la tupida maraña institucional en cuyas manos habría estado el diseño de la política económica internacional de la Francia de la época, tres personalidades muy próximas a Kojève habrían permitido a éste dar desde el primer momento una eficaz orientación a sus actos. Nos referimos al más arriba citado Robert Marjolin, a Olivier Wormser y a Bernard Clappier.

Unos diez años más jóvenes que nuestro autor, estos tres altos cargos de la administración se encontraban en la treintena en 1945 y habrían pertenecido a una generación de altos funcionarios franceses sobre cuyas espaldas iba a recaer la reconstrucción y modernización de Francia. De ese cuerpo de altos funcionarios el historiador René Girault dirá en el prefacio a la obra citada más arriba de Gérard Bossuat que en su mayor parte provenían «del mismo medio social- el de la burguesía al servicio del Estado»¹⁵⁴⁷, que se habían «formado en las mismas aulas universitarias»¹⁵⁴⁸ siendo «a menudo de la misma generación- la que había sufrido de lleno el choque de junio de 1940 y que rechazaba la humillación»¹⁵⁴⁹ y a los que animaba «un mismo ideal, el del renacimiento francés»¹⁵⁵⁰.

Inspectores de finanzas de formación en su mayor parte, el perfil de la primera de las tres personalidades citadas, el de Robert Marjolin, estaría siendo algo atípico. De extracción social modesta y con una educación que tuvo que interrumpir para ponerse a trabajar desde muy joven, Marjolin decidió retomar su formación para graduarse primero en filosofía y más tarde en economía. Asistente al seminario de Kojève en los años 30, en 1939 lo vemos trabajando como estadístico para el consejo de coordinación franco-británico creado por Jean Monnet y en 1941 huyendo a Londres para unirse al general De Gaulle y enrolarse después en la marina de la Francia libre.¹⁵⁵¹ En 1943, formando parte del equipo de Jean Monnet en la capital británica colaboraría, anticipando ya la victoria sobre los alemanes en la guerra, en la elaboración con los norteamericanos de un plan de aprovisionamiento para Francia. Desde enero de 1945 y gracias a la recomendación de Monnet¹⁵⁵², nombrado primer director de la DREE, Marjolin volverá a ser llamado por aquel para participar en el Comisariado general del plan de modernización y equipamiento. Desde 1948 hasta comienzos de 1955, el que fuera primer mentor de Kojève en la alta administración del Estado francés ejercerá el cargo de secretario general de la Organización Europea

¹⁵⁴⁵ *Ibid*, 183.

¹⁵⁴⁶ *Ibid*, 154, 197.

¹⁵⁴⁷ Gérard Bossuat, *La France, l'aide américaine et la construction européenne 1944-1954*. Volume I. Nouvelle édition [en ligne]. Vincennes: Institut de la gestion publique et du développement économique, 1997 (généré le 09 novembre 2013), <http://books.openedition.org/igpde/2692>, 14.

¹⁵⁴⁸ *Ibid*.

¹⁵⁴⁹ *Ibid*.

¹⁵⁵⁰ *Ibid*.

¹⁵⁵¹ Badel, Jeannesson y Ludlow, *Les administrations*, 189.

¹⁵⁵² *Ibid*.

de Cooperación Económica (O.E.C.E). Con posterioridad a este desempeño a Marjolin le veremos participar en las negociaciones del tratado de Roma que el 15 de marzo de 1957 desembocarían en la creación de la Comunidad Económica Europea (C.E.E.)¹⁵⁵³. Entre 1958 y 1967 este antiguo alumno de nuestro autor ostentará el cargo de vicepresidente de la comisión europea para economía y finanzas de la C.E.E.

El perfil de la segunda personalidad próxima a Kojève, el de Olivier Wormser¹⁵⁵⁴, tampoco se correspondería del todo con el típico de un inspector de finanzas. Proveniente de una familia de banqueros y doctor en economía, la carrera de «esta figura mayor del periodo»¹⁵⁵⁵ se orientará con tan sólo 23 años hacia la diplomacia al convertirse en 1936 en miembro del gabinete del subsecretario de Estado francés para asuntos extranjeros. En 1943 y tras enrolarse, como Marjolin, en la marina de la Francia libre, Wormser entrará a trabajar para el comisariado para asuntos extranjeros en Londres pasando en diciembre de ese año a ser segundo secretario de la delegación del Comité Francés de Liberación Nacional con sede también en la capital inglesa. Después de ocuparse de cuestiones económicas para el embajador francés en el Reino Unido, Wormser acabará por incorporarse en 1945 a la Dirección de Asuntos Económicos y Financieros (DAEF) del ministerio de asuntos exteriores, siendo promovido a la dirección de dicha institución en diciembre de 1954, cargo este de director de la DAEF que desempeñará durante 12 años hasta 1966. Los dos años siguientes los pasará Olivier Wormser como embajador de Francia en Moscú donde alojará a su amigo Marjolin durante una larga estancia de éste en la capital rusa tras verse en 1967 desalojado de la vicepresidencia de la comisión europea para economía y finanzas¹⁵⁵⁶. Desde 1969 a 1975, y después de haber renunciado a hacerse cargo de la cartera del ministerio de economía y finanzas, Olivier Wormser será nombrado gobernador de la Banca de Francia¹⁵⁵⁷.

El perfil del tercer alto funcionario próximo a Kojève estaría acercándose más, en parte, al que habría solido nutrir los cuadros de la alta administración francesa descritos más arriba por el historiador Girault. Antiguo alumno de la escuela politécnica e inspector de finanzas¹⁵⁵⁸, Bernard Clappier «sirvió en el departamento gubernamental de producción industrial durante el régimen de Vichy (desde 1943)»¹⁵⁵⁹ y fue desde octubre de 1947 a febrero de 1951 el jefe de gabinete del por aquel entonces ministro de asuntos exteriores francés Robert Schuman. En calidad de tal y al mismo tiempo hombre de confianza de Monnet, Clappier habría hecho las veces de mediador entre los planes que para la Europa de la posguerra esas dos prominentes figuras habrían tenido en mente¹⁵⁶⁰. La declaración Schuman de 1950 y la subsiguiente creación de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero se habrían debido en no poca medida a las labores de enlace¹⁵⁶¹ llevadas a cabo por Clappier, quien, tras rechazar el ofrecimiento por parte de Jean Monnet de hacerse cargo de la dirección financiera de la CECA, se pondría desde 1951 hasta 1963 al frente de la DREE. Se da la curiosa y puede que reveladora circunstancia de que en

¹⁵⁵³ *Ibid*, 164.

¹⁵⁵⁴ *Ibid*, 142-143.

¹⁵⁵⁵ *Ibid*, 142.

¹⁵⁵⁶ *Ibid*, 164.

¹⁵⁵⁷ *Ibid*, 144.

¹⁵⁵⁸ *Ibid*, 193.

¹⁵⁵⁹ Sebesta, *Alexandre Kojève y Europa*, 62.

¹⁵⁶⁰ Bossuat, *L'aide I*, 10.

¹⁵⁶¹ Bossuat, *L'aide II*, 116-117, 122.

una nota que redacta en 1957 pensando sobre todo en Clappier¹⁵⁶², Kojève establece una analogía entre el perfil típico del alto funcionario francés de la época- al que el de Clappier, es decir, su jefe por esas fechas, estaría ajustándose como un guante- y el de los altos cuadros del partido comunista soviético, sin que pueda concluirse, a decir verdad, que el primero de esos perfiles salga ganando de la analogía. Como quiera que sea, a Clappier lo veremos desde 1956 simultanear la dirección de la DREE con la vicepresidencia del comité de intercambios de la O.E.C.E. Al cabo de 12 años al frente de la DREE, Clappier acabará uniéndose en 1965 en calidad de subgobernador a Olivier Wormser en la dirección del Banco de Francia, para pasar en 1975 a sustituir a éste como cabeza de dicha institución.

Buscando actualizarse en la realidad, esto es, volverse objetiva, la razón práctica kojéviana habría, como hemos dicho, sabido moverse transversalmente en el marco organizativo que arriba hemos descrito. Y lo habría hecho, estirando al máximo, de un lado, las posibilidades que a sus actos ese marco le habría ofrecido, entre otras y no menor, la que se estaría derivándose de la existencia en el seno de la DREE de un departamento consagrado a conferencias internacionales en las que Kojève se habría movido como pez en el agua desde 1948¹⁵⁶³ y, de otro, haciendo lo propio con la red de contactos y amistades trabadas gracias o con anterioridad –como era el caso de– su entrada en la DREE. Esa red habría sido construida por nuestro autor sobre los sólidos mimbres que le habría procurado el trío formado por Marjolin, Wormser y Clappier, Marjolin siendo viejo amigo de Wormser¹⁵⁶⁴ y éste, a su vez, siempre en amistoso y estrecho contacto con Clappier¹⁵⁶⁵ con quien habría constituido «un dúo eficaz»¹⁵⁶⁶ que se habría hecho con «una especie de monopolio de las relaciones económicas internacionales» durante un periodo en que a Francia le costaba respetar sus compromisos en el seno de la OECE¹⁵⁶⁷. De hecho, los 12 años, 9 de ellos en sincronía, que Wormser y Clappier pasaron al frente respectivamente de la DAEF del ministerio de asuntos exteriores y de la DREE del ministerio de economía, se habrían demostrado particularmente fecundos a la hora de permitir que Kojève desplegara sus actos en los foros internacionales donde por aquel entonces se diseñaba el orden no solo europeo sino global de la posguerra. Hasta 1966 en que, por su parte y como hemos visto, sería sustituido en su cargo de vicepresidente de la comisión europea para economía y finanzas, Robert Marjolin habría mantenido al corriente a Wormser sobre la posición de los demás países miembros de la citada comisión en lo relativo a asuntos tan pertinentes para la razón práctica kojéviana como lo habría sido «la aceleración del desarme arancelario interno.»¹⁵⁶⁸ No puede decirse, por tanto, que a esa razón le hubieran faltado faltar fuentes fidedignas de información sobre las que sustanciar sus actos.

Como organismo encargado tanto de definir la política comercial exterior de Francia como de promover su comercio exterior, la DREE no se habría caracterizado por ser un organismo ni especialmente precursor en materia de construcción europea¹⁵⁶⁹ ni especialmente promotor de una política global de reducción de aranceles y de liberación de intercambios¹⁵⁷⁰. Esta circunstancia, sin embargo, no habría impedido a Kojève hacer circular en los circuitos interministeriales en los que su actividad se desenvolvía

¹⁵⁶² Kojève, «Moscou: Août 1957», *Commentaire*. 1993, n° 62, 273-278.

¹⁵⁶³ Badel, Jeannesson y Ludlow, *Les administrations*, 185.

¹⁵⁶⁴ *Ibid*, 164, 188.

¹⁵⁶⁵ *Ibid*, 154, 164.

¹⁵⁶⁶ *Ibid*, 196, 197.

¹⁵⁶⁷ *Ibid*.

¹⁵⁶⁸ *Ibid*, 164, nota 105.

¹⁵⁶⁹ *Ibid*, 199.

¹⁵⁷⁰ *Ibid*, 200.

unos informes o notas que, en forma de reflexiones globales, solían despertar el vivo interés de las direcciones de otros servicios de la alta administración francesa. Y así, Olivier Wormser, pese a su ocasional escepticismo respecto a la aplicabilidad de sus contenidos, habría solido leer dichos informes con admiración, igual que lo habría hecho su sucesor al frente de la DAEF, Jean-Pierre Brunet, quien, por su parte, no habría dejado de apreciar la originalidad y, en ocasiones, carácter iconoclasta de las notas económicas kojévianas¹⁵⁷¹. Pero más allá de esos supuestos carácter iconoclasta y ocasional falta de aplicabilidad, lo cierto es que esas reflexiones globales de Kojève centradas, entre otras, en la cuestión de la liberación de los intercambios comerciales y en la del proceso de integración europea habrían presentado, a juicio del citado historiador económico Gérard Bossuat, «la mayor coherencia»¹⁵⁷², siendo la «expresión más clara y acabada de las posiciones de Petsche y los neo-liberales franceses. Su contradicción era confiar en el mercado y al mismo tiempo embridarlo de facto mediante una intervención del Estado. Monnet encontró una solución: la tecnoestructura Supranacional.»¹⁵⁷³. En línea con esa observación, Bossuat llega a identificar tres grupos en el interior de la alta administración francesa particularmente activos a la hora de impulsar la antedicha liberación de los intercambios, así como una gradual desaparición de los aranceles. Y así, por un lado, habrían estado «los neo-liberales de los grandes ministerios de Finanzas y del Quai d'Orsay»¹⁵⁷⁴, por otro, «el SGCI, poblado de inspectores de finanzas partidarios de una liberación moderada y organizada de los intercambios.»¹⁵⁷⁵ Y finalmente, «la DREE y su célula de reflexión con Kojève marcando el tono: «La creación de un mercado único debería hacerse mediante la extensión progresiva de una lista común de productos liberados simultáneamente por todos los países participantes». Y si el papel de Kojève habría sido, a juicio de Bossuat, el de un activo promotor de la supresión arancelaria en el seno de una DREE oficialmente reticente a la misma, en lo que concierne a la integración europea entre cuyos entusiastas, como se ha dicho, tampoco la DREE se habría oficialmente encontrado, Bossuat afirma lo siguiente, afirmación que podría ser reveladora del voluntarismo que habría presidido los actos de la razón práctica kojéviana : «Unos meses más tarde, después de una crítica severa a los europeos a cargo de Hoffman en la O.E.C.E., Kojève de la DREE, estima que es responsabilidad de la O.E.C.E. realizar la unidad europea y la integración económica mediante un mercado único, una moneda común con base en el oro, producciones especializadas, un arancel común. ¡Este programa iba a ser el del mercado común de 1957, que a comienzos de los años 90 no había aún sido realizado! Estas reflexiones al máximo nivel del ministerio de economía y finanzas o incluso del de industria mostraban que la idea Supranacional o al menos la de una acción voluntarista en la formación de la unidad europea existía.»¹⁵⁷⁶

Lo que esas reflexiones podrían estar quizá también trasluciendo, nos permitimos añadir aquí, sería el grado en que la razón práctica kojéviana, al entrar a servirle, habría conseguido que ese Estado francés sirviera también a sus propósitos.

¹⁵⁷¹ *Ibid*, 164, 164-165.

¹⁵⁷² Gérard Bossuat. *La France, l'aide américaine et la construction européenne 1944-1954*. Volume II. Nouvelle édition [en ligne]. Vincennes : Institut de la gestion publique et du développement économique, 1997 (généré le 18 mai 2016). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/igpde/2786>, 68-69.

¹⁵⁷³ *Ibid*, 68-69.

¹⁵⁷⁴ *Ibid*, 70.

¹⁵⁷⁵ *Ibid*.

¹⁵⁷⁶ *Ibid*, 66.

3.- El Imperio Latino de Kòjeve

i.- Contexto y antecedentes

Poco tiempo antes de estatalizarse o, si se quiere, poco antes de entrar al servicio del Estado francés para buscar en él un soporte en el que hacerse cuerpo, es decir, objetivo, esto es, historia, a la razón práctica o pensamiento en acto kojevianos los vemos insinuarse en 1944-1945 en un escrito dirigido, faltó aún del soporte estatal, a un destinatario incierto. Nos referimos al escrito de Kojève «Esbozo de una doctrina para la política francesa»¹⁵⁷⁷. Tratándose, como en buena medida el mencionado escrito se trata, de una propuesta anticipatoria de las líneas maestras sobre las que la Francia de la posguerra habría de reconstruirse, al tono de dicho escrito cabe enmarcarlo históricamente en el de toda una serie de propuestas y memorándums que habrían venido realizándose a cargo, primero, de los servicios del Comité Francés de Liberación Nacional y, más tarde, de los del Gobierno Provisional de la República Francesa.¹⁵⁷⁸ Y así, a René Mayer, futuro presidente de la alta autoridad de la CECA entre 1955 y 1958, le vemos preguntándose en un informe redactado el 30 de septiembre de 1943 si es que a Francia podría interesarle la creación de una federación europea occidental, aunque sólo fuera a nivel económico, y figurándose como respuesta la creación de una federación occidental que incluiría a Francia, Bélgica, los Países Bajos, Luxemburgo y a los Estados renanos situados en torno al complejo siderúrgico de la Lorena y el Ruhr. La federación ideada por Mayer habría tenido el carácter de una unión regional de tipo discriminatorio dentro de la cual, separada la cuenca del Ruhr de territorio alemán, los países europeos federados habrían estado en condiciones de especializar sus producciones industriales¹⁵⁷⁹. Ese mismo año, Hervé Alphand inspector de finanzas llamado a convertirse unos años más tarde en el predecesor de Wormser al frente de la DAEF, elaborará un informe de inspiración más mundialista que propiamente europeo, en el que propondrá la creación de instituciones europeas a las que en tanto sucursales de otras a nivel mundial se les encomendaría la realización de un reparto genérico de las materias primas. El informe de Alphand estaría anticipando, de alguna manera, el desplazamiento de la confianza política que en la dirección de organismos globales y transnacionales se operaría en la posguerra¹⁵⁸⁰. Por esas mismas fechas, Charles de Gaulle, igual que Mayer, se mostrará a favor de la creación de una federación a nivel europeo que excluyera tanto a Gran Bretaña como a Alemania de la participación y, desechada la posibilidad de una autarquía continental, se habría figurado a dicha federación cooperando tanto con los EEUU como con la URSS¹⁵⁸¹. Contemporáneas a las de de Gaulle, las reflexiones de Jean Monnet sobre esos mismos asuntos habrían ido por otros derroteros. Al que iba a ser futuro comisario del plan de modernización de Francia y creador, junto con Robert Schuman, de la primera institución europea Supranacional de la posguerra, la CECA, le vemos abogar unos años antes por la creación de una unión económica a nivel europeo de la que no se excluyera a Alemania o, caso de que se optara por proceder a un desmembramiento de ese país, por que se procediera a crear una unión económica de la que formaran parte los Estados individuales que habrían integrado el Reich en el pasado. En esta unión europea de impronta monnetiana las industrias siderúrgicas de Alemania y Luxemburgo pasarían a ser gestionadas por las naciones europeas en beneficio del conjunto, aspecto este que en De Gaulle

¹⁵⁷⁷ Alexandre Kojève, «Outline of a Doctrine of French Policy», *Policy Review*, August & September (2004), <https://www.hoover.org/research/outline-doctrine-french-policy>

¹⁵⁷⁸ Bossuat, *L'aide II*, 78.

¹⁵⁷⁹ *Ibid.*

¹⁵⁸⁰ *Ibid.*

¹⁵⁸¹ *Ibid.*

no dejaba de suscitar el temor a una final sumisión del conjunto de esas naciones a la dominación de la industria alemana. Lejos de compartir ese temor, Monnet habría insistido en que sus planteamientos no habrían buscado sino poner el acento sobre un elemento político «común», vale decir, Supranacional, de cualquier «unión económica» europea que se pretendiera crear.¹⁵⁸²

Más allá del carácter heterogéneo de muchos de estos planteamientos elaborados en plena guerra, lo cierto es que la pregunta que en 1943 René Mayer se hacía respecto al interés que para Francia podía tener la creación de una unión aduanera europea, lejos de caer en saco roto, habría sido motivo de reflexión para muchos dentro del gobierno provisional de la República. Los intentos de responder a esa pregunta habrían acabado, de hecho, por desencadenar, a su vez, toda una serie de interrogantes en los gobernantes de una Francia que aún se encontraba bajo la ocupación de las tropas alemanas: ¿Qué consecuencias tendría proceder a una separación del territorio renano del resto de Alemania? ¿Sería factible una federación económica europea occidental que incluyera a Francia, el Benelux y a la que Gran Bretaña pudiera eventualmente incorporarse? ¿Cómo hacer para que, sin perder soberanía, los miembros de una hipotética unión confederal a nivel europeo pudieran poner en común sus recursos monetarios? ¿No podría acaso procederse a la internacionalización europea sobre la base de la sección francesa de la internacional obrera y del laborismo inglés? Subyaciendo a todas estas preguntas, así como a las propuestas y memorándums que hemos visto más arriba sucederse, se habrían encontrado dos asuntos fundamentales, a saber, 1.-Cuál sería el lugar de Alemania y Gran Bretaña en la nueva unión europea que se estaba anticipando; 2.-Dicha unión ¿Se limitaría a serlo económica o por el contrario aspiraría a serlo política y, de ser esto último, el carácter Supranacional que Europa adoptaría, iría entonces a corresponderse con el de una confederación?¹⁵⁸³

Llegado el año 1945 y con él, el final de la segunda guerra mundial, lo que, en el nuevo gobierno francés terminaría por imponerse, más allá de la variada gama de memorándums, reflexiones y propuestas que acabamos de ver, fue la idea de que la seguridad de Francia pasaba necesariamente por el desmembramiento político de Alemania, este desmembramiento implicando además la anexión por parte del país galo del Sarre, la transformación de Renania en territorio ocupado por los ejércitos francés, británico, belga y holandés y la calificación del Rin como vía fluvial libre e internacional¹⁵⁸⁴. Esto en lo que hace a la cuestión de la seguridad político-militar. En cuanto a la seguridad económica, los nuevos gobernantes franceses veían como prioritario que Francia se hiciera con la riqueza en coque de la cuenca del Ruhr. Ahora bien, si los proyectos de reconstrucción de la Francia de la inmediata posguerra pasaban, como de hecho lo hacían, por impedir que Alemania se reconstruyera para poder explotarla a discreción, esos proyectos tuvieron que ser reformulados en los términos de una reconstrucción del conjunto de Europa, de cara a obtener el beneplácito del departamento de Estado norteamericano de cuya ayuda económica y financiera dependía cualquier posibilidad de salir del estado de ruina en que tanto Francia como el resto de Europa se encontraban. Los gobernantes norteamericanos no se habrían mostrado, sin embargo, muy dispuestos a aceptar un desmembramiento de Alemania como el que los dirigentes franceses de la época hablando en el nombre del conjunto Europa, habrían planteado, así que, el 22 de agosto de 1945 con ocasión de un viaje del general De Gaulle a USA, la respuesta que el Departamento de Estado dio a los planes franceses de reconstrucción consistió en ofrecer a Francia ventajas económicas en lo relativo al carbón alemán a cambio de que los gobernantes del país galo se

¹⁵⁸² *Ibid.*

¹⁵⁸³ *Ibid.*, 79.

¹⁵⁸⁴ *Ibid.*

olvidaran de sus planes de trocear Alemania.¹⁵⁸⁵ Con carácter previo a este viaje de De Gaulle, Jean Monnet había sugerido a los norteamericanos en junio de 1945 el establecimiento de un «dictador» del carbón alemán¹⁵⁸⁶ destinado a ser «el responsable único de la producción ante los tres gobiernos aliados occidentales». Pero, a la postre, ni las propuestas francesas a cargo de Monnet y De Gaulle a los estadounidenses, ni la compensación ofrecida por los EEUU a Francia prosperaron, en un contexto, el del verano de 1945, en el que lo que habría dominado, habrían sido unos recelos recíprocos: los de los británicos y estadounidenses respecto de un capitalismo francés que aspiraba a imponer su dominación en el sur de Alemania, los de los franceses, por su parte, sospechando un inminente desembarco de capital anglosajón en la siderurgia alemana¹⁵⁸⁷. Habida cuenta de la desesperada situación económica de Francia en la inmediata posguerra, fue a este país al que más cara le habría salido su obstinación en una política respecto de Alemania que estaría chocando de frente con la de los países anglosajones.

Al escrito «Esbozo de una doctrina de la política francesa» de Kojève sería necesario inscribirlo en el contexto histórico acabado de dibujar. Y así, el problema del carbón, las problemáticas relaciones de Francia tanto con Alemania como con el bloque anglosajón y la eventual creación de una unión Supranacional de países europeos son asuntos todos que veremos aflorar en detalle en las páginas de dicho escrito. Pero, siendo esto cierto, no deja de serlo menos que Kojève procede a enfocar estas cuestiones en su escrito a la luz de una particular comprensión de la historia reciente de Europa en general y de la de Francia en particular. Esa comprensión kojéviana estaría partiendo de la premisa de que la reconstrucción de Francia tras 1945 no pasaría tanto por un «renacimiento» vigoroso del pueblo francés a lo que habría significado su humillante derrota ante los alemanes en 1940, como más arriba hemos visto que el historiador francés René Girault venía a presentarla¹⁵⁸⁸, cuánto por una suerte de continuación de dicha derrota, si bien por otros medios, o si se quiere, dicha reconstrucción estaría pasando para Kojève por que la misma diera cuenta de la verdad histórica que esa derrota estaría encerrando.

ii.- *Ánimo reconstructor*

Y es que una de las cosas que la lectura de «Esbozo de una doctrina para la política francesa» de 1945 estaría dejando traslucir es que Kojève tenía sus propias y personales ideas acerca lo que había pasado en Europa para que los Estados-nación que la componían hubieran acabado en escombros, y que tampoco andaba escaso de proyectos acerca de lo que habría que hacer para levantar a partir de esos escombros los primeros cimientos de una idea de imperio europeo. Siguiendo uno de sus lemas hegelianos favoritos «el ser del hombre es su acción» no tardamos, pues, en ver a la razón práctica kojéviana ponerse manos a la obra con ánimo reconstructor. Y lo hará, tan pronto como Kojève, el año 1945 todavía en curso, consigue entrar en las filas de la alta administración francesa, no sin antes haber dejado por escrito unas reflexiones acerca de lo que, a su entender, habría ocurrido en el continente europeo seguidas de una propuesta acerca de cómo tendría que encararse el futuro de Europa tras la lección aprendida. «Esbozo de una doctrina para la política francesa» viene a componer, en este sentido, un breve ensayo cuya estructura recuerda en no pocos aspectos a la que con posterioridad exhibirán las notas económicas que Kojève redactará para la Dirección del ministerio de economía donde trabajaría toda su vida. Solo

¹⁵⁸⁵ *Ibid*, 80.

¹⁵⁸⁶ *Ibid*, 60-61.

¹⁵⁸⁷ *Ibid*, 60.

¹⁵⁸⁸ Véase p. 483 de esta tesis.

que, a diferencia de estas, la redacción de ese ensayo no habría sido pensada en principio para que lo leyeran otros, de modo que tuvieron que pasar 45 años hasta que en 1990 una edición parcial del mismo fue publicada en el primer número de la revista «La règle du jeu» creada por el filósofo francés Bernard Henri- Lévy.¹⁵⁸⁹

iii.- Irrealidad e inviabilidad del Estado-Nación. Anacronismo. El III Reich o la utopía alemana

Y así, en «Esbozo para una doctrina de la política francesa» Kojève va a empezar por interpretar la derrota de la Alemania nazi como el ejemplo por excelencia de que el Estado nación se habría vuelto una realidad política inviable, extemporánea, anacrónica, fuera ya del tiempo que le tocaba vivir. No por azar además tuvo que haber sido precisamente Alemania el país llamado a encarnar esa realidad inviable, Alemania, esto es, el país anacrónico por excelencia, un país que se habría caracterizado siempre por llegar ya demasiado pronto, ya demasiado tarde, a la historia. Demasiado pronto cuando con el sacro imperio germánico Alemania trató de levantar un imperio a comienzos de la Edad Media sobre los pies de barro del feudalismo carolingio, demasiado tarde, al pretender, con Hitler, levantar un nuevo imperio sobre la realidad trasnochada de la nación y en base a los ideales étnicos y raciales propios a ésta, ideales que, por su naturaleza misma, habrían limitado de raíz el potencial de propagación del imperio al que los nazis decían aspirar.¹⁵⁹⁰ El fracaso nazi no debía ser atribuido a la en sí misma encomiable movilización de la que habría dado prueba el pueblo alemán con «80 millones de ciudadanos políticamente»¹⁵⁹¹ puestos en pie en nombre de una razón abstracta, cada uno de ellos poniendo desinteresadamente en riesgo su vida y la realidad biológica de su cuerpo en aras del reconocimiento imperial de su nación. No, no habría sido para Kojève esa ejemplar movilización la razón del fracaso alemán. El fracaso alemán habría antes bien radicado en que el ideal del Estado-Nación que los nazis pusieron a la cabeza de ese reconocimiento imperial habría sido un ideal equivocado, equivocado por trasnochado. Pero ¿Qué otra cosa cabía esperar de un pueblo como el alemán fundamentalmente utópico, carente de la más mínima sensibilidad hacia las realidades políticas verdaderamente viables? Todo estaba, abocado, pues, a acabar como acabó, como un sobrehumano esfuerzo para nada, como un soberano inconveniente, por emplear la terminología kojéviana de la fenomenología del derecho, sin posibilidad alguna de contrapartida. La fatalidad de la derrota alemana no sería algo, en este sentido, que debiera provocar a nadie extrañeza. Hubiera bastado con reconocer el verdadero cariz de la realidad política del tiempo en que se vivía para no engañarse sobre la supuesta viabilidad del proyecto imperial hitleriano. Pero los alemanes serían gente sin vista para esta clase de cosas. Esta ceguera, que, congénita al pueblo alemán, estaría incapacitando a éste, para reconocer la realidad política de su tiempo, no dejaría, si bien se mira, de presentar cierto parentesco con la lectura kojéviana del destino trágico de los amos paganos de la antigüedad. También a estos la insuficiencia de su autoconciencia los incapacitaba a la hora de dar una respuesta racional a la escisión en que vivían entre la particularidad –o lo privado– de la familia y la universalidad –o lo público– de la polis. E igual que no habría estado en la mano de los amos procesar racionalmente dicha escisión, tampoco lo habría estado en manos de la nación alemana, «con mucho de las naciones la más poderosas»¹⁵⁹², procesar la suya y responder racionalmente al sello inapelable del destino que esa escisión le deparaba. Si el ideal político de la ciudad-Estado griega sucumbió atravesado por las contradicciones

¹⁵⁸⁹ Kojève, *Outline*, 1.

¹⁵⁹⁰ *Ibid*, 3.

¹⁵⁹¹ *Ibid*, 4.

¹⁵⁹² *Ibid*, 6.

reales que habrían recorrido la escisión que estaba en su base, la fundamental irrealidad política del Estado-nación alemán habría acabado por resolverse en la nada de la destrucción en que la ingente movilización guerrera del pueblo alemán se consumió. La derrota total de Alemania como nación al final de la segunda guerra mundial no habría sido, pues, sino la consecuencia de la ilusoria- ideal, utópica- pretensión de montar un imperio sobre bases exclusivamente nacionales.¹⁵⁹³

iv.- Razones tecno-económicas e ideológicas para la irrealidad del Estado-nación. Artillería y fuerza aérea. Liberalismo e internacionalismo marxista

Pero junto a esa supuesta idiosincrasia utópica del pueblo alemán, Kojève va a hacer recaer la irrealidad de la forma política del Estado-nación en otros factores. En factores tecno-económicos, en concreto de un lado, y, de otro, en factores ideológicos. Los factores tecno-económicos se habrían encontrado ya en el origen mismo de la desaparición de las formaciones políticas feudales, incapaces como se habrían demostrado estas de adaptarse a los cambios que consigo trajo la aparición de la artillería¹⁵⁹⁴. En tiempos más recientes, por su parte, habría sido la aparición de la fuerza aérea como recurso militar, la que se habría encargado de poner de manifiesto la insuficiencia de las bases demográficas y materiales de los Estados-nación para sostener con unas mínimas garantías de éxito una guerra moderna. Pues bien, en lugar de percatarse de esto y actuar en consecuencia, ¿Qué es lo que hizo Hitler y el Estado-nación a cuya cabeza fue puesto por los alemanes? Pues erigirse en una especie de «Robespierre alemán»¹⁵⁹⁵. Al verter el ideal francés de la República una e indivisible en el ideal alemán de «Un imperio, un pueblo, un fñhren», Hitler no habría hecho sino alentar a su pueblo a embarcarse en una guerra con el fin de realizar extemporáneamente un ideal político, el de nación, que Francia había realizado ya en toda su perfección con Napoleón.

Solo que, como se ha apuntado, ni la referida idiosincrasia alemana ni esos factores tecno-económicos por sí solos habrían sido capaces de dar cuenta de la incontrovertible irrealidad política del Estado-nación. Para dar debida cuenta de esa irrealidad estaría haciéndose necesario entrar a considerar los factores ideológicos que se habrían encontrado detrás de la misma. Pues bien, estos factores, a juicio de nuestro autor, habrían sido dos. Uno –la ideología liberal– interior al propio ideal del Estado-nación y otro, la ideología marxista que le habría venido a ese Estado desde fuera.

En lo que concierne a la ideología liberal, si bien sería cierto que a la misma no resultaría fácil desgajarla de la idea de Estado-nación, al tratarse éste de un producto que cabría considerar en parte como resultado de esa ideología, sí que habría podido constatarse cómo al liberalismo burgués se le habría hecho cada vez más difícil, conforme evolucionaba, concebir el Estado-nación por él creado como una realidad política autónoma necesitada de una voluntad de poder que eventualmente lo defendiese, es decir, como una realidad política cuyo sentido último vendría dado por los enemigos potenciales a los que esa realidad tendría en un momento dado que enfrentarse militarmente. Para Kojève, la burguesía nacional-liberal habría ido paulatinamente- sino es que desde el mismo comienzo- sustituyendo la idea del Estado-nación como una idea vinculada a la de lucha política por otra en la que a ese Estado se lo habría entendido como sociedad, como sociedad en tanto «agregado de individuos»¹⁵⁹⁶, es decir, no

¹⁵⁹³ *Ibid*, 4.

¹⁵⁹⁴ *Ibid*, 2.

¹⁵⁹⁵ *Ibid*, 3.

¹⁵⁹⁶ *Ibid*, 4.

como un ente colectivo de sesgo comunitario, sino como la suma de las especificidades, de los aquí y ahora presentes, de cada uno sus miembros. Y así, cada vez más ausente en esos Estados burgueses cualquier espíritu de comunidad, el potencial movilizador que el ideal de autonomía política habría contenido, se habría ido diluyendo, cobrando relevancia, en su lugar, la idea del Estado-nación como una administración a la que, secundada por el correspondiente cuerpo de policía, no le concerniría otra cosa que hacer posible que sus miembros tomados como individuos aislados pudieran dedicarse a sus asuntos privados sin ser molestados por nadie. Y así, en unas sociedades liberal-burguesas cada vez más pacifistas y pacificadas, la idea de individuo como particularidad privada habría terminado por remplazar a la idea abstracta de nación como «valor humano supremo».¹⁵⁹⁷

La ideología que, por su parte, se habría encargado de deshacer desde fuera la realidad política del Estado- nación habría sido la ideología marxista. La ideología marxista en su versión- importante subrayarlo- internacionalista. Efectivamente, la realización de la común humanidad del ser humano postulada por ese internacionalismo habría sido lo que habría llevado al marxismo a propugnar la movilización de las masas trabajadoras para superar el Estado-nación burgués, negador por principio, de la común humanidad de los hombres. Lo que un marxismo así entendido habría buscado, habría sido la sustitución de ese Estado-nación por un internacionalismo en el que poder dar cabida a la humanidad entera. Dos años antes de la redacción del «Esbozo de una fenomenología del derecho» ya veíamos a Kojève en su estudio sobre el derecho prevenir de que «Un Estado nacional, si quiere seguir siendo nacional no debería tolerar la existencia de comunistas entre sus nacionales.»¹⁵⁹⁸

Dos aspectos sobre los que Kojève ya habría teorizado en ese su ensayo sobre el derecho estarían volviendo a aparecer en su «Esbozo de una doctrina para la política francesa», a saber: de un lado- del lado que concerniría a la ideología liberal- la idea de la sociedad como una administración de derecho civil privado que estaría afectando únicamente al aspecto particular de los ciudadanos, esto es, al aspecto apolítico de éstos como administrados. Del lado del internacionalismo marxista, por su parte, el ideal de la humanidad como una sociedad mundial real en potencia que englobaría a todos los seres humanos y sobre cuyo estatuto común como tales velaría un derecho penal que dimanaría de esa sociedad global en su conjunto. Ahora bien, mientras que al ideal marxista de humanidad como factor ideológico generador de la irrealidad del Estado-nación podría sin mayor problema hacérselo corresponder con el que Kojève habría colocado en la base de su Estado universal y homogéneo o imperio socialista, no estaría ocurriendo lo mismo con la idea de sociedad civil burguesa en relación con la sociedad civil económica en su conjunto entendida como Kojève lo hace¹⁵⁹⁹. Porque mientras que a la primera se haría necesario entenderla, según lo dicho, como un mero agregado o suma de individuos particulares, la acepción kojéviana de sociedad civil estaría trascendiendo el elemento particular de sus miembros individuales y tomando a éstos en su aspecto cualquiera que los constituiría como colectivo o comunidad. Y es que el estatuto esencialmente apolítico del miembro cualquiera de la sociedad civil kojéviana, nos permitimos recordar aquí, sería su ser humano, un ser éste que, siendo a un tiempo, estatuto –por nacimiento– y convención –por elección libre– estaría equivaliendo a ser, querer y hacer lo que estaría siendo, queriendo y haciendo un ser humano cualquiera del colectivo humanidad.

¹⁵⁹⁷ *Ibid.*

¹⁵⁹⁸ Véase p. 359 de esta tesis.

¹⁵⁹⁹ Véase p. 360 de esta tesis.

v.- La realidad política del imperio: el imperio anglosajón y el imperio soviético. El partido comunista francés, un partido de derechas

Solo que ni la pseudo- realidad policial del Estado-nación liberal burgués, ni el ideal de humanidad del marxismo, estarían dando prueba para Kojève de ser realidades verdaderamente políticas, si acaso, elementos puramente negativos que habrían horadado, desde el interior el uno y desde el exterior el otro, la pretensión del Estado-nación de objetivarse en una realidad histórico-política determinada. Si el Estado-nación liberal-burgués representaría aquello a lo que con creciente desfallecimiento se habría aferrado un individuo privado que, a su vez, se habría encargado de convertir al Estado-nación en el residuo de lo que un día éste fue o pudo haber sido, el ideal de humanidad marxista estaría haciendo de la humanidad que con tanto ahínco habría postulado, una abstracción sin base en realidad alguna, una utopía que en su pretensión de transitar directamente del Estado-nación a la humanidad entera sin pasar antes por una fase imperial intermedia, estaría emulando sin saberlo al ideal imperial carolingio alemán en el sentido de que también éste habría demostrado su carácter inviable cuándo trató de realizarse en la alta Edad Media sin haber atravesado antes las prescriptivas fases medieval y nacional de la historia.

Pues bien, a las respectivas irrealidades políticas de liberalismo y de internacionalismo o humanitarismo marxista, Kojève va a oponerles lo que no duda en presentar como la realidad política de su tiempo, a saber: el imperio. Ahora bien, la realidad imperial a la que en su escrito de 1945 se estaría refiriendo nuestro autor, no sería la de un imperio socialista universal y homogéneo en el que la particularidad del esclavo o burgués trabajador habría devenido finalmente universal y las justicias de igualdad y de equivalencia se habrían sintetizado definitivamente en una de equidad o del ciudadano. No, la realidad política imperial de 1945 se la va a figurar Kojève como una fórmula de transacción entre el Estado-nación liberal-burgués ya superado, y la humanidad marxista aún por llegar.

«Una vasta unión imperial de naciones asociadas»¹⁶⁰⁰ así va a definir en concreto Kojève la realidad política imperial a la que estaría viendo presidir la escena política internacional tras la II guerra mundial. Y dos, específicamente, estarían siendo las formaciones políticas imperiales acordes con esa definición. De un lado, el imperio anglosajón y, de otro, el imperio eslavo-soviético.

La aversión característica del pensamiento político de Kojève por todo lo que pudiera revelarse como utópico y el declarado apego de dicho pensamiento por todo lo que equivaliese a eficacia real en el mundo, estaría quedando bien patente en la explicación que nuestro autor da del segundo de estos imperios. Lo hemos quizá podido intuir ya en lo que en las líneas inmediatas de arriba decíamos acerca del internacionalismo o humanitarismo marxista y alguna alusión hacíamos ya a ello cuándo, al abordar el análisis de la noción de autoridad política en nuestro autor, veíamos a éste hacer responsable a la amputación de la autoridad del padre del extravío que se habría adueñado del curso de los acontecimientos políticos, pudiendo trazarse una línea de continuidad que habría ido desde la división de poderes de Montesquieu, iniciadora de la referida amputación, hasta la revolución permanente de Trotsky. Pues bien, sería justamente en la oposición a esos extravíos trotskistas donde Kojève estaría situando el genio político de Stalin, esto es, en la proverbial capacidad que éste habría tenido para zanzar de una vez por todas la utopía internacionalista del líder bolchevique y reconocer la realidad política ineluctable de su tiempo, a saber: el imperio. La fórmula estalinista del «socialismo en un solo país»¹⁶⁰¹ habría sido, al cabo, a juicio de nuestro autor, la responsable de devolver la revolución rusa al suelo de la realidad política,

¹⁶⁰⁰ Kojève, *Outline*, 1.

¹⁶⁰¹ *Ibid*, 5.

una realidad política de la que ni el internacionalismo comunista, ni ningún nacionalismo ruso habrían estado en condiciones de dar debida cuenta. Que, sirviéndose de esa fórmula, Stalin hubiera sido capaz de transformar la revolución socialista en la realidad del imperio eslavo soviético habría sido, a fin de cuentas, un ejercicio de realismo, un ejercicio que, reconciliando la revolución con el mundo, se habría encargado de suprimirla al convertir a dicha revolución en la realidad política imperial soviética de la posguerra.

Sería asimismo al genio de otro hombre carismático al que Kojève va a atribuir la creación de la segunda de las realidades imperiales de después de la guerra, a saber: el imperio anglosajón. Y es que Churchill habría sabido ver antes que nadie que la supervivencia política de Gran Bretaña habría pasado por reforzar los lazos con las naciones de la Commonwealth y con Estados Unidos. En la admiración por la figura de Churchill se amortiguan por un momento los celos, cuando no directa animadversión, que la política británica en general habría despertado en nuestro autor. No se trata tan sólo de que Kojève estuviese viendo en 1945 en el primer ministro inglés y en el partido conservador de éste los verdaderos artífices de la realidad imperial británica, sino que por estar ejemplificando una «tradición nada reaccionaria»¹⁶⁰² y una capacidad de reforma sin romper con esa tradición, el político tory y su partido podrían servir de modelo de acción a otras formaciones políticas no necesariamente británicas. Kojève piensa en concreto en el partido comunista francés al que no duda en ver como el partido conservador que en la Francia de 1945 podía llegar a jugar un papel, análogo al que en el Reino Unido habrían jugado los de Churchill. Y así, igual que los tories habrían hecho en el Reino Unido, el partido comunista francés podía erigirse en la fuerza política estratégica encargada de hacer que Francia enfilara su destino histórico hacia la superación efectiva del caducado ideal del Estado-nación, así como hacia la reconfiguración de la voluntad general francesa alrededor de la idea políticamente realista de imperio. Esta caracterización kojéviana del partido comunista francés como un partido eminentemente conservador al que podría incluso cuadrarle «la fórmula del régimen de Vichy «Trabajo-Familia-Patria»»¹⁶⁰³ recuerda en más de un aspecto a la que George Orwell hacía en su escrito de 1937 «Descubriendo el pastel español» del comunismo estalinista como una fuerza esencialmente contrarrevolucionaria. «Es una lástima» escribía Orwell en ese ensayo, «que sean aún tan pocos en Inglaterra, los que se han dado cuenta del hecho de que el comunismo es ahora una fuerza contrarrevolucionaria, que en todas partes los comunistas están coaligados con el reformismo burgués y que utilizan toda su poderosa maquinaria para hacer añicos o desacreditar cualquier partido que muestre signos de tendencias revolucionarias. De aquí, el grotesco espectáculo de ver cómo los comunistas son combatidos como malvados «rojos» por intelectuales de derechas que están en esencia de acuerdo con ellos»¹⁶⁰⁴. El propio Kojève no tiene reparos en admitir en su «Esbozo para una doctrina de la política francesa» que el conservadurismo le estaría viniendo al partido comunista francés del hecho de que sus políticas las estaría dictando Moscú. Este factor de la influencia de Moscú junto con la desacreditación del «trotskismo» son, por cierto, otros tantos rasgos que George Orwell venía a identificar como propios del estalinismo de su época: «Los Comunistas, naturalmente, niegan sufrir ninguna presión directa por parte del Gobierno Ruso. Pero esto, incluso si es cierto, apenas es relevante, puesto que los Partidos Comunistas de todos los países pueden ser considerados como llevando a cabo políticas rusas....», «La palabra «Trotskista» (o trotskista-fascista) se usa generalmente para designar a un Fascista disfrazado que se las da de ultra-revolucionario con el fin de dividir a las fuerzas de izquierda. Pero extrae su poder peculiar del hecho de que implica tres cosas distintas: puede estar implicando a alguien que, como Trotsky,

¹⁶⁰² *Ibid*, 14.

¹⁶⁰³ *Ibid*, 26.

¹⁶⁰⁴ George Orwell, *Essays*, (New York, London, Toronto, Everyman's Library: 2002), 66-73.

quiere la revolución mundial; o a un miembro de la actual organización cuyo líder es Trotsky (el único sentido legítimo); o al fascista disfrazado que acabamos de mencionar». Así las cosas, la reivindicación del carácter esencialmente conservador del partido comunista y el explícito reconocimiento de la sumisión de ese partido a los dictados de Moscú¹⁶⁰⁵, así como la caracterización que Kojève hace del trotskismo como una fuerza, que, de no neutralizarse, vendría a abortar cualquier posibilidad de que la revolución se realizase bajo la forma concreta de un imperio, serían todos ellos aspectos que estarían revelando la peculiar ideología kojeviana, una ideología esta que, de atenernos a las dos citas traídas de George de Orwell, estaría valorando como algo positivo lo que en el escritor británico presentaría el carácter de denuncia. Puedan o no encontrarse, en la contraposición Orwell-Kojève anterior, las claves para descifrar el extraño comunismo conservador o marxismo de derechas kojeviano, una lectura de su «Esbozo de una doctrina para la política francesa» permitiría quizá interpretar ese marxismo en los términos de un comunismo imperial decididamente eslavo soviético que, provisto de una personalidad «de acero»¹⁶⁰⁶ a su frente, abjuraría como de la peste del elemento internacionalista y utópico del que a menudo el comunismo habría venido acompañado. De este internacionalismo podría hacerse uso en el mejor de los casos como instrumento de propaganda¹⁶⁰⁷. Y no sería del todo descartable que hubiese sido en este sentido en el que Kojève lo habría usado cuando a los rigores del modelo imperial del liberalismo «desregulado»¹⁶⁰⁸ anglosajón y a los del «a veces bárbaro»¹⁶⁰⁹ estatismo soviético nuestro autor viene a oponer en el escrito objeto de nuestro análisis un «comunismo»¹⁶¹⁰ que no sería ni lo uno ni lo otro. Puede, en definitiva, que las siguientes palabras de su colega de trabajo y amigo Olivier Wormser sean, sino lo suficientemente esclarecedoras, sí al menos pertinentes para dejar constancia del peso que las personalidades políticamente fuertes habrían podido ejercer en las inclinaciones políticas de nuestro autor: «No creo ni por un segundo que en la época que le conocí fuese (Kojève) comunista... Pero como siempre me pareció muy reaccionario, puede que otra interpretación sea posible. De lo que no cabe duda es que siempre pensó que al frente de su país de origen tenía que haber un hombre de acero»¹⁶¹¹

vi.- El peligro anglo-germano. La derrota de 1940 y el ciudadano francés medio. El imperio latino como salvación de la voluntad francesa de autonomía o de Francia como Estado. ¿Un imperio católico-romano de sabios ociosos?

En su «Esbozo para una doctrina de la política francesa» de 1945 y en contra de lo que acerca de la imposibilidad de hacer previsiones en la historia sostenía en 1943 en su «Esbozo de una fenomenología del derecho»¹⁶¹², Kojève hace una previsión muy precisa: en diez o quince años, asevera nuestro autor, el poder económico y militar del imperio eslavo soviético obligará al imperio anglosajón a buscar un

¹⁶⁰⁵ Otra cuestión es que en su «Esbozo de una doctrina para la política francesa» Kojève estime recomendable que el celo patriótico ruso del PCF -aquí no se daría el disimulo que Orwell identificaba en los partidos comunistas de las diferentes naciones- se transforme en patriotismo francés, patriotismo este que, en cualquier caso, no estaría pasando por la periclitada nación francesa, sino por el imperio latino que el Estado francés lideraría.

¹⁶⁰⁶ Kojève, «Mon ami Alexandre Kojève», *Commentaire*. 1980, n° 9, 120-121.

¹⁶⁰⁷ Kojève, *Outline*, 26.

¹⁶⁰⁸ *Ibid*, 15.

¹⁶⁰⁹ *Ibid*.

¹⁶¹⁰ *Ibid*.

¹⁶¹¹ Kojève, «Mon ami Alexandre Kojève», *Commentaire*. 1980, n° 9, 120-121

¹⁶¹² Véase p. 346 de esta tesis.

contrapoder en el continente europeo¹⁶¹³. Y este contrapoder, habida cuenta de su humillante derrota militar en 1940, no podrá ser Francia, sino que lo será inevitablemente la recién derrotada Alemania. Razones culturales, religiosas y sociales estarían además acercando al país germano al bloque imperial liberal anglosajón. Con las naciones de este bloque imperial, Alemania estaría compartiendo la fe de la reforma y una parecida ética del trabajo, por no hablar de una favorable predisposición alemana hacia todo lo británico, a menudo no correspondida por una germanofilia de parte inglesa. Por otra parte, las reticencias cuando no directa hostilidad hacia lo eslavo sería algo que siempre habría estado presente en la historia alemana, hostilidad ésta que con la entrada en Alemania de las tropas soviéticas tras la guerra y el reguero de crueldad que aquellas dejaron tras de sí no habría encontrado sino más munición con la que alimentarse. Descartado quedaría por lo tanto que Alemania pudiera albergar ninguna tentación de sumarse al bloque eslavo-soviético.

Con este cuadro, el destino de una Francia que se obcecara en verse a sí misma como una gran nación en solitario quedaría sellado. El país galo no tardaría en comprobar en sus propias carnes cómo su estatus de potencia vería reducido al de un satélite del imperio liberal anglosajón, esto es, al de un simple «dominio»¹⁶¹⁴ de éste. A Francia no le quedaría entonces sino elegir entre dos imperios, el anglosajón o el eslavo-soviético, y, por situación geográfica, por clima psicológico y por tradición económica y política, Francia acabaría optando por sumarse al imperio liberal anglosajón. Ahora bien, por más que Francia se pusiera a tocar a la puerta de este imperio para ver si se la dejaba entrar, a sus líderes, entre otras razones por las afinidades acabadas de referir, les cabrían pocas dudas acerca de qué país sería el llamado a ser su mejor amigo en el continente, a saber: Alemania. Kojève advierte de lo difícil que sería subestimar las consecuencias que todo esto tendría para Francia: ya podría ésta ponerse a blandir su estatus de nación entre las naciones echando mano de su glorioso pasado nacional, que Francia en una situación como la descrita perdería su autonomía como Estado y viviría su final como entidad política autónoma, vale decir, dejaría «de ser un fin en sí misma»¹⁶¹⁵ teniendo que «rebajarse al nivel de un simple medio político»¹⁶¹⁶. Esta pérdida de autonomía política acabaría más pronto que tarde por reflejarse en la decadencia de la civilización francesa. De hecho, no sería otra cosa lo que, a juicio de Kojève, estaría ocurriendo ya en la Francia contemporánea a su escrito. Bastaría con que se echara un vistazo a una juventud francesa devoradora de novelas y telefilmes anglosajones¹⁶¹⁷. Y así, la misma nación a la que un día el mundo llegó a ver como la cabeza visible de una civilización católica y latina, terminaría viendo, de no hacerse algo para evitarlo, esa su civilización desintegrarse ante sus propios ojos.

A no ser..., conmina nuestro autor, a no ser que la voluntad de autonomía de Francia precipite en algo nuevo, esto es, a no ser que la voluntad de poder de los ciudadanos franceses encuentre un foco político en torno al que reconstituirse y que ese foco sea uno alternativo al periclitado de su pasada grandeza nacional. Y es que el potencial movilizador del ideal nacional francés habría dado claros síntomas de agotamiento en la derrota militar experimentada por Francia ante Alemania en

¹⁶¹³ Kojève, *Outline*, 6.

¹⁶¹⁴ Kojève, *Outline*, 7.

¹⁶¹⁵ *Ibid*, 8.

¹⁶¹⁶ *Ibid*.

¹⁶¹⁷ *Ibid*, 9.

1940. Signo tanto de un «colapso moral»¹⁶¹⁸ como de «un malestar político»¹⁶¹⁹, a esa derrota cabría interpretarla al mismo tiempo como la sana expresión de un realismo político del que el «sentido común»¹⁶²⁰ de la ciudadanía francesa supo dar prueba en su momento. En efecto, al contrario que el incorregible utopismo del «alemán medio»¹⁶²¹, ese sentido común, asistido seguramente por una cartesiana razón, le habrían hecho ver al «francés medio»¹⁶²² en 1940 que la nación había dejado de ser un ideal político por el que mereciera «morir»¹⁶²³, vale decir, «disciplinarse»¹⁶²⁴ y «contenerse»¹⁶²⁵. No sería digno de censura, por lo tanto, aquel a quien la exclamación «¡Viva Francia!» no provocase ya emoción alguna, sino aquel que se empeñara en proferirla cuando sabría de sobra que estaría tratándose de una exclamación que no podría suscitar sino indiferencia. Así entendida, la capitulación de Francia ante la Alemania nazi podía ser vista como un símbolo negativo de algo en sí mismo sería positivo: la muerte en Francia del ideal de nación como requisito indispensable para su renacimiento como otra cosa, a saber, como la cabeza visible de un imperio que reuniera a las naciones europeas de filiación latina: la propia Francia, Italia y España. En un tiempo histórico marcado por la realidad política del imperio todo lo que fuera en la dirección de desprenderse de la idea de nación no estaría sino contribuyendo a garantizar la supervivencia del Estado, puesto que el Estado como tal no sería sino el reflejo de la voluntad de una sociedad por conservar su autonomía¹⁶²⁶. Frente a la presión aniquiladora de los dos bloques imperiales del momento, la única medida al alcance del Estado francés para no perder su autonomía política sería, por lo tanto, la referida de crear un imperio a partir de las bases reales que le estaría procurando la afinidad latina entre las tres naciones citadas. Afinidad latina que estaría concretándose en la lengua, en la civilización, en el clima, en la religión y en la mentalidad. De estas cinco afinidades, las dos últimas y los vínculos que las unirían, estarían presentando una particular relevancia. La afinidad de mentalidad entre las naciones latinas se habría acrisolado no en virtud de factores como el trabajo o el confort material burgués, sino gracias a un particular arte de vivir, a un aristocrático disfrute del ocio, a un sabio goce de la vida y del tiempo libres, aspectos todos estos por completo alejados de cualquier preocupación exclusivamente económica. Si, algo estaría caracterizando, por lo tanto, a los moradores del imperio latino kojéviano, ello sería una especie de ociosidad aristocrática a la que cabría oponer la idiosincrasia laboriosa de los ciudadanos del imperio anglosajón. E igualmente, frente al protestantismo característico de la mentalidad religiosa de los pobladores de este último bloque, la mentalidad hegemónica en el eventual bloque franco-italo-español no podría ser otra que la que se desprendería de la fe católica de sus ciudadanos. La importancia de esta mentalidad católica para ese imperio latino sería, bien mirado, doble. Si ya en 1943 en su estudio sobre el derecho Kojève venía a sostener que la realización del aspecto religioso de la realidad en potencia «humanidad» era cosa que habría incumbido a la iglesia universal, de suerte que en la medida en que uno era miembro de esa Iglesia lo estaría siendo al mismo tiempo de toda la

¹⁶¹⁸ *Ibid*, 11.

¹⁶¹⁹ *Ibid*.

¹⁶²⁰ *Ibid*.

¹⁶²¹ *Ibid*, 30.

¹⁶²² *Ibid*, 10.

¹⁶²³ *Ibid*.

¹⁶²⁴ *Ibid*.

¹⁶²⁵ *Ibid*.

¹⁶²⁶ *Ibid*, 17.

humanidad¹⁶²⁷, de la unidad latina se dispondrá a decir ahora nuestro autor que la misma «ya está, hasta cierto punto, actualizada o realizada en y por la unidad de la Iglesia Católica»¹⁶²⁸, es decir, que la iglesia católica estaría actuando como una especie de sociedad no política neutral que, en la medida en que los países del imperio la reconocieran y formaran parte de ella, no estaría sino facilitando la realización y la actualización de dicho imperio en lo que éste tendría también de «agujero» que estaría produciéndose en las estructuras estatales propiamente nacionales¹⁶²⁹. Pero la iglesia católica estaría contribuyendo también a cimentar una afinidad de mentalidad entre los integrantes del imperio no en vano, asegura Kojève «el catolicismo ha tratado, sobre todo –llamando a menudo al arte en su ayuda– de organizar y humanizar la vida «contemplativa», vale decir, inactiva del hombre»¹⁶³⁰. Según esto, la ociosidad aristocrática de los moradores del imperio latino kojéviano estaría teniendo una connotación «contemplativa», que el elemento católico aportaría, connotación ésta que, apartándoles de la ociosidad guerrera característica del aristócrata, acercaría a esos moradores a la condición contemplativa de sabios. Amos y sabios, a la vez, los franco-italo-españoles del imperio latino demostrarían estar en posesión de una aptitud de la que los súbditos de los otros dos imperios carecerían por completo, a saber: la que los estaría habilitando mejor que a nadie para realizar la tarea a la que «la humanidad del futuro tendrá que consagrar sus esfuerzos»¹⁶³¹: la organización y humanización el tiempo libre»¹⁶³².

vii.- Una idea política para el ideal imperial. La necesidad de la acción. Equilibrio geopolítico imperial

No es que en ese imperio latino las cosas fueran a ser así de entrada, puesto que lo prioritario para Kojève estaría siendo que dicho imperio se volviera tan real, como reales lo eran ya las otras dos realidades imperiales, a saber: la soviética y la anglosajona. En este sentido, la propuesta imperial de Kojève no deja de recordar a lo que nuestro autor ya pensó en su día respecto de la realización de la revolución nacional petainista, a saber: que, sin un programa constructivo y definido, esto es, sin una idea política, no habría nunca realización del ideal que valga y que, huérfano de esa idea, al proyecto –al imperial en este caso– no le sería dado rebasar nunca su condición utópica, esto es, su condición abstracta, ideal, vale decir, su condición de fracaso. Pero, igual que lo habrían estado en la situación revolucionaria de 1942, las bases, o el germen, si se quiere, para la realización de ese imperio ya estarían ahí. De lo que se trataría sería de aprovecharlos y –el ser del hombre siendo su acción– ponerse manos a la obra. Vista además desde una perspectiva de política exterior la realización de dicho imperio no presentaría sino ventajas, si no para el conjunto de la humanidad, sí que al menos para los intereses europeos en particular. Y es que, al asumir el rol de aliado potencial de uno u otro de los dos imperios, el imperio latino estaría actuando como un tercer contrapoder fáctico, ya sea al disuadir a cualquiera de los otros dos imperios de lanzarse un ataque entre ellos, ya sea disuadiéndolos de que lo hicieran en suelo europeo caso de que se limitaran a atacarse entre sí. Porque, y esto también estaría siendo un rasgo altamente significativo del imperio por cuya realización Kojève estaría abogando en su escrito «Esbozo de una doctrina para la política francesa», ese imperio no estaría llamado a ser imperialista¹⁶³³, esto es, su razón de ser no sería la guerra, sino la neutralidad y el mantenimiento de la paz y del statu quo

¹⁶²⁷ Véanse pp. 358-359 de esta tesis.

¹⁶²⁸ Kojève, *Outline*, 13.

¹⁶²⁹ Véanse pp. 364-366 de esta tesis.

¹⁶³⁰ Kojève, *Outline*, 13.

¹⁶³¹ *Ibid.*

¹⁶³² *Ibid.*

¹⁶³³ Kojève, *Outline*, 35.

imperial. La neutralidad y el papel eminentemente disuasorio que nuestro autor adscribe a su imperio latino en el concierto mundial imperial casaría además con el hecho de que ese imperio nunca llegaría a ser económica y políticamente tan poderoso como los otros dos. No descartando nuestro autor que esta relativa debilidad del imperio latino no terminase por llevar a éste a tener que coordinar sus políticas con uno de los imperios rivales en caso de conflicto¹⁶³⁴, la situación de equilibrio geopolítico inestable que Kojève nos pone delante nos hace evocar el papel que a nuestro autor veíamos a atribuir al tercero político en las relaciones internacionales en su ensayo de 1943 sobre el derecho, a saber, el de dar lugar a una situación de un supuesto derecho internacional público basado no en la irresistibilidad de ningún derecho, sino en el circunstancial solapamiento de los intereses políticos egoístas de los participantes en una situación internacional de equilibrio dada¹⁶³⁵. La realidad imperial que Kojève propugna en este escrito suyo de 1945 distaría aun de corresponderse, por lo tanto con la realidad de una sociedad no política neutral universalizada, resultado que sería ésta bien de una previa completa absorción por su parte de la autonomía jurídico-política de las unidades políticas cis-estatales que la compondrían —derecho interno vuelto internacional— o bien de la expansión federal o trans-estatal del derecho de una de esas unidades a escala mundial —derecho internacional vuelto interno. Pero esto no estaría implicando que Kojève no pudiera estar viendo en el imperio latino que llama a realizar y en los que consideraría ya realizados en su nota sobre el imperio, una fórmula de transición¹⁶³⁶ hacia la actualización completa de la sociedad internacional neutral en una confederación jurídica mundial de agrupaciones apolíticas. La realización política del propio imperio latino estaría, de hecho, implicando que se procediera a la integración de las autonomías o soberanías nacionales de los tres Estados-nación llamados a conformarlo. Se hace difícil, por lo tanto, no ver reflejados en el imperio latino kojéviano de 1945 ciertos rasgos del proceso aglutinador del derecho en el imperio universal y homogéneo tal y como nuestro autor lo describía en 1943. Y así, si la neutralidad que Kojève confiere a su imperio, estimulada aquella por la religión católica que en él sería hegemónica, podría ser hecha equivaler a la de la sociedad no política neutral de carácter universal de la que con anterioridad hemos hablado¹⁶³⁷, la vida ociosa contemplativa que Kojève estaría atribuyendo a los moradores latinos imperiales, parecería la adecuada entonces para que en un tal imperio emergiera el tipo existencial del sabio imparcial y desinteresado capaz de aplicar a sus sentencias la consigna latina del emperador Fernando I de Hungría «*fiat iustitia et pereat mundus*».

viii.- Las piedras en el camino hacia el imperio I: Inglaterra y una España franquista e Italia anglófilas

Pero esto no vienen a ser más que cábalas y en su escrito de 1945 a Kojève lo que realmente le incumbe es lo que ya hemos dicho con anterioridad, a saber, qué es lo que realmente podría hacerse de cara a que un imperio latino como el descrito llegara a existir realmente. A nivel de política exterior pocas dudas le habrían quedado a nuestro autor acerca de que la creación de un tal imperio tropezaría con la resistencia «más o menos violenta»¹⁶³⁸ de una Inglaterra decidida a ampliar en el continente europeo el poder del imperio anglosajón atrayendo hacia sí la participación de Alemania. De Estados Unidos, por su parte, Kojève estaría igualmente esperando una oposición, si bien más tibia, celosos como los norteamericanos habrían estado de que un incremento del poder de Gran Bretaña contribuyera a minar

¹⁶³⁴ Kojève, *Outline*, 19.

¹⁶³⁵ Véanse pp. 362-364 de esta tesis.

¹⁶³⁶ Kojève, *Outline*, 35. Sería tarea de la Iglesia Católica «recordar constantemente al imperio que éste nos sería sino un estadio de la evolución histórica destinado a ser superado un día».

¹⁶³⁷ Véanse pp. 364-374 de esta tesis.

¹⁶³⁸ Kojève, *Outline*, 20.

su liderazgo en el imperio liberal de habla inglesa. Por todo lo acabado de decir, nuestro autor se muestra escéptico con relación a los resultados que pudieran dar los esfuerzos propagandísticos en favor del proyecto del imperio latino en los medios británicos, incluso en los menos adversos a ese proyecto como podrían serlo los laboristas, y se muestra, en cambio, más confiado acerca de los frutos favorables a la aventura imperial que resultarían de medidas tanto propagandísticas como económicas que tuvieran a los Estados Unidos como foco. Sería, en cualquier caso, del imperio eslavo-soviético, del que, a juicio de Kojève, cabría esperar la mejor predisposición respecto de la realización de un tal imperio¹⁶³⁹, el principal obstáculo no siendo aquí sino hacer comprender a la diplomacia moscovita que dejar de pensar la política internacional en términos nacionales y hacerlo en términos de bloques estaría permitiendo comprender mejor los efectos benefactores que la existencia de un imperio latino neutral en el interior de Europa tendría en caso de un eventual conflicto de la URSS con el imperio anglosajón.

En lo que hace a las naciones que, bajo el liderazgo de Francia, tendrán que sacrificar sus respectivas ideas nacionales en favor de la imperial de la latinidad, lo principal para nuestro autor sería empezar por contrarrestar la influencia que Inglaterra pudiera estar ejerciendo en esos países. En el caso de España, por ejemplo, esto pasaría por «eliminar»¹⁶⁴⁰ al dictador Franco, al haber éste abandonado sus pasadas protestas de latinidad y convertido a su país en un «dominio inglés»¹⁶⁴¹ so capa de su nacionalismo español. No obstante, nada estaría ganándose en España, si de resultados del derrocamiento del gobierno de Franco se entrase en ese país en una situación anárquica que recordara a la de la II república. Esto sólo serviría para generar desconfianza entre las élites francesas y españolas con cuyo apoyo sería imprescindible contar de cara a hacer posible una eventual y deseable caída del dictador¹⁶⁴². En lo que concierne a Italia, Kojève constata igualmente un avance en ese país de las posiciones inglesas al tiempo que considera que cualquier posibilidad de ganar la voluntad italiana tendría que pasar por que se alcanzasen acuerdos previos con la curia romana. Las inevitables dificultades a las que la creación del imperio latino tendría que enfrentarse en el exterior, no habrían desanimado a nuestro autor, de suerte que a éste le vemos hacer acompañar su escrito sobre el imperio latino de un folio resumen en el que enumera ocho concisas medidas a tomar para la creación de aquel, las dos primeras de las cuales conciernen, por cierto, a España, a saber: proceder al derrocamiento del general Franco en España y a la realización de un sondeo entre la opinión pública española con el fin de averiguar el grado de apoyo con el que la idea política de un imperio latino bajo patronazgo francés estaría contando en ese país.¹⁶⁴³

ix.- Las piedras en el camino hacia el imperio II: la voluntad general francesa y sus enemigos

Más complicado, sí acaso, que crear una situación propicia a la formación de un imperio latino en el exterior, lo estaría siendo para Kojève crear una que lo fuera en el interior del Estado llamado a liderar un tal imperio, o sea, en la propia Francia. Se le plantea aquí a Kojève un problema que, por los términos en que lo hace, recuerda un tanto al que a nuestro autor se le planteaba en 1942 con relación a la revolución nacional de Petain, a saber, el de qué hacer para dotar de contenido real a una definición que

¹⁶³⁹ *Ibid*, 22.

¹⁶⁴⁰ *Ibid*, 22-23.

¹⁶⁴¹ *Ibid*, 23.

¹⁶⁴² *Ibid*.

¹⁶⁴³ Bibliothèque Nationale de France NF, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, boîte 13, «Écrits à caractère politique» 27/08/1945, p. 62: «Título: Pasos a dar inmediatamente» Punto 1 «La France devrait se mettre à la tête d'une action entreprise en vue de renverser le gouvernement Franco, en accord avec les autres pays latins»; punto 2 «Prendre contact avec les milieux espagnols francophiles et accessibles à l'idée de l'empire latin».

en sí misma estaría siendo abstracta. En 1942 esta definición abstracta habría sido el ideal de revolución nacional petainista y el contenido real con el que se habría hecho necesario dotar a dicha definición o ideal se habría correspondido con un programa o idea política revolucionarios, entendidos estos como «una doctrina en la medida de lo posible *coherente* y en principio universal, es decir, que permita «deducir» todos los casos concretos»¹⁶⁴⁴. Dicha idea se habría encargado de desencadenar la acción transformadora del presente por medio de la enunciación de un proyecto y de determinar y guiar la acción por medio de la elaboración de un programa, el futuro político creándose a partir del mismo presente al que dicha idea política estaría así oponiéndose¹⁶⁴⁵. Pues bien, en 1945 esa definición abstracta no estaría siendo ya la de ninguna revolución –salvo que se quiera ver en el imperio latino una revolución en la medida en que su implementación acarrearía la supresión de las condiciones políticas del presente– nacional, pero el problema como tal no vendría a diferir mucho del de 1942, a saber: qué y cómo hacer para que la definición o ideal de imperio precipitase en una voluntad general que, basándose en la referida definición, se guiara por un programa concreto de acción susceptible de ser actualizado en los términos de una política interior realista. Y lo mismo o parecido podría decirse respecto de los tipos de autoridad en juego en una y otra situación. Y así, si en 1942 la autoridad política del mariscal Petain era presentada por Kojève como defectuosa en su aspecto amo o cabeza del ejército (en razón de la edad del propio mariscal y de las políticas de apaciguamiento y no guerreras en relación a Hitler) y parcialmente defectuosa en su aspecto juez (en virtud de la judicialización inoperante de los procesos de Riom), así como ayuna por completo de un contenido en la forma de un programa de futuro que pudiera corresponderse con la pretendida autoridad de un Petain jefe revolucionario, insuficiencias todas éstas que habrían vuelto harto difícil la galvanización de una voluntad general en torno a la ideal petainista de revolución nacional; en 1945 a la voluntad general francesa, esto es, a la voluntad francesa de querer seguir siendo una sociedad autónoma, vale decir, un Estado, se la estaría viendo precipitar en la voluntad política de un hombre, el general De Gaulle, en cuya voluntad subjetiva el peso desproporcionado de la autoridad tipo padre y la fijación al pasado que a ésta le sería consustancial –en este caso al pasado de la nación y a su grandeza¹⁶⁴⁶– estarían operando como poderosos antídotos contra la transformación de la voluntad subjetiva del carismático militar en una voluntad objetivamente efectiva. Así las cosas, la creación de una voluntad general o voluntad política objetiva en torno a la idea de imperio latino en la Francia de la inmediata posguerra estaría requiriendo efectuarse sobre bases más sólidas que las que pudiera ofrecer la voluntad únicamente subjetiva de una personalidad fuerte como la de De Gaulle. Dicha voluntad general habría de pasar no tanto por el carisma «aislado»¹⁶⁴⁷ de ningún sujeto, cuánto por una creación colegiada¹⁶⁴⁸ que estuviera implicando a un conjunto heterogéneo de actores sociales unidos por el convencimiento de que la grandeza de Francia como Estado no podría mantenerse a menos de que lo hiciera sobre unos pilares alternativos a los del Estado-nación, así como la disposición de todos ellos a abrazar de forma consecuente la idea del imperio latino como ese pilar alternativo. Para Kojève, lo hemos anticipado, uno de los ejes principales sobre los que dicha voluntad estaría llamada a descansar sería el partido comunista francés entendido este como un partido conservador de derechas, aunque de ningún modo reaccionario. Sin la implicación del partido comunista y el control de este sobre las masas trabajadoras del país sería muy difícil que se llegara a generar una voluntad general que hiciera del ideal

¹⁶⁴⁴ Kojève, *La Notion*, 195-196.

¹⁶⁴⁵ *Ibid.*

¹⁶⁴⁶ Kojève, *Outline*, 25.

¹⁶⁴⁷ *Ibid.*, 24.

¹⁶⁴⁸ *Ibid.*, 25.

del imperio latino el eje político transformador de Francia. Ahora bien, ese partido sólo estaría en condiciones de construir una tal voluntad a condición de que el objeto de su patriotismo lo fuera, no el imperio eslavo soviético, o mejor, directamente ruso-eslavo, como lo habría sido hasta entonces¹⁶⁴⁹, sino el citado imperio franco-italo-español. Y si, análogamente a cómo los tories habrían procedido en Gran Bretaña respecto del imperio anglosajón, el principal cometido del partido comunista no habría sido otro en Francia que el de proceder a que la voluntad general se galvanizara en ese país en torno a la idea de imperio, sería harto deseable que los miembros de esa organización política no mostraran tantos reparos a la hora de verse a sí mismos como los miembros de ese partido de derechas y conservador que en realidad serían. Crucial como estaría siendo el concurso del PCF para que pudiera procederse a la reconstrucción imperial de la voluntad general francesa, dicha reconstrucción no podría ser llevada a cabo con total garantía, sin embargo, de no contarse, además de con los citados, con otros agentes de la sociedad francesa de 1945. A esto se debe que Kojève proponga, que, a la voluntad imperial francesa, voluntad necesariamente colegiada, se la galvanice alrededor de un movimiento político difuso al que en la Francia de la posguerra se conocería con el nombre de «la resistencia»¹⁶⁵⁰. Este movimiento tendría por función la de hacer de nudo compactador de un conjunto heteróclito de instancias. Si de un lado, a través de «la resistencia» la voluntad política de De Gaulle estaría encontrando un cauce para objetivarse, de otro, a las masas trabajadoras del partido comunista francés y a las élites técnicas, culturales y económicas del país se les estaría ofreciendo a través de su pertenencia al referido movimiento una especie de matriz común en la que dirimir sus diferencias, evitándose así que las divisiones partidistas ocasionaran los estragos que sobre la necesaria unidad de acción antes de la guerra habrían ocasionado. Pero para que «la resistencia» pudiera cumplir con esta suerte de rol orgánico que nuestro autor le habría asignado sería necesario que se procediera a su reconfiguración. En efecto, si por algo se habría caracterizado ese movimiento heterogéneo hasta la fecha, ello habría sido por su carácter negativo antes que constructivo. Al no haberse creado, sino para expulsar al ejército nazi de territorio francés, «la resistencia» habría sido un movimiento que se habría presentado determinado esencialmente por el «no» a las tropas alemanas. Pues bien, ese «no» estaría siendo notoriamente insuficiente de pretender dotar a ese movimiento de un contenido positivo, o lo que es lo mismo, de pretender transformarlo en el núcleo galvanizador de una élite política constructiva y, en tanto tal activa, en torno al ideal de imperio latino. La reconfiguración en positivo de «la Resistencia» habría pasado, antes de nada, para Kojève por que se eliminaran¹⁶⁵¹ los elementos nihilistas de dicho movimiento. Por elementos nihilistas nuestro autor entiende, con su acostumbrado anti-intelectualismo, elementos refractarios a toda acción constructiva, esto es, intelectuales de izquierda acostumbrados a hacer de la no-conformidad crítica su lema o del simple anti-estatismo su guía de acción. La reconfiguración de «la resistencia» estaría implicando además que en el seno de dicho movimiento tuvieran también cabida antiguos partidarios del régimen de Vichy. No, desde luego, aquellos que se habrían unido a ese régimen por oportunismo o cerrazón reaccionaria, sino los que lo habrían hecho porque tenían fe en la revolución nacional que se les proponía. Y es que, si algo habría de lo que todo Estado podría hacer buen uso, ello serían, para Kojève, hombres capaces de darlo todo por una fe, por más que esa fe pudiera haber estado en un momento dado equivocada.¹⁶⁵² No tanto, en consecuencia, su fe, cuánto su probada capacidad de una acción eficaz en el mundo movidos por aquélla, sería lo que estaría haciendo de esos antiguos partidarios del régimen de Vichy

¹⁶⁴⁹ *Ibid*, 26.

¹⁶⁵⁰ *Ibid*, 26-27.

¹⁶⁵¹ *Ibid*, 27.

¹⁶⁵² *Ibid*.

gente particularmente valiosa para la Francia de después de la guerra. Para hacer de «la Resistencia» el núcleo de una élite política activa estaría, por último, haciéndose necesario que se estableciera un criterio definido acerca de qué partidos políticos podrían ser admitidos en el seno de dicho movimiento. Y así, por ejemplo, el partido radical francés¹⁶⁵³ como epítome de una ausencia de voluntad de poder característicamente burguesa y de la concepción, propia a esa misma burguesía, del Estado como una mera administración policial, daría prueba de no ser un partido políticamente fiable dadas sus preferencias por el imperio anglosajón, lo que haría contraproducente la inclusión de sus miembros en una «Resistencia» a la que justamente se estaría buscando reconfigurar para lograr que la sociedad francesa se uniera con vistas a trabajar por la realización del imperio latino. El cuadro de la remodelación del movimiento «La Resistencia» propuesto por Kojève quedaría incompleto, si dicho movimiento no incluyera, finalmente, en su seno a directores de empresa y emprendedores públicos y privados de los sectores más diversos.

Tecnocráticamente así refundado, el movimiento de «La Resistencia» demostraría estar en condiciones de aunar la fuerza y la inteligencia de lo mejor de Francia, que es lo que, pasando por encima de las estériles disputas entre izquierda y derecha, haría posible en el hexágono la formación a cargo de una nueva «élite política»¹⁶⁵⁴ de una voluntad general en torno al referido ideal de imperio latino. La formación de una voluntad general como la descrita haría posible que dicho ideal se actualizara y que su realización no quedara en «el aire perfectamente puro pero irrespirable de la teoría abstracta o de los sueños»¹⁶⁵⁵. Kojève no habría excluido, por lo demás, que la manifestación de esa voluntad no pudiera no ser encarnada objetivamente por De Gaulle, siempre, eso sí, que éste diera prueba de renunciar a la voluntad que, a través del ideal de la nación, habría creído encarnar subjetivamente.¹⁶⁵⁶

x.- *«La Resistencia» como núcleo de acción y el colonialismo y el mediterráneo como bases económicas del imperio.*

Una cierta autarquía malograda. El problema del carbón y el problema alemán y su solución: la convención del hierro y del carbón

Vemos, pues, que, como foco generador y aglutinador de un imperio latino llamado a salvaguardar en la era de los imperios post-nacionales la latinidad de la civilización francesa con su «savoir faire» aristocrático por los placeres ociosos de la vida y la hegemonía de la religión católica predisponiendo a sus moradores a una sabia vida contemplativa, Kojève estaría colocando un potente núcleo de acción, émulo, se diría, de la ética del trabajo más rabiosamente protestante. En torno a la élite política que conformaría dicho núcleo iría a aglutinarse la voluntad general imperial de Francia, que sería el Estado destinado a ejercer el liderazgo en el imperio que Kojève propone. Antes de abordar el espinoso asunto del reparto y asignación de recursos que en el interior de Europa la creación de semejante entidad Supranacional conllevaría, nuestro autor va a propugnar que la infraestructura económica de la misma la formen las posesiones coloniales que, centradas en el Mar Mediterráneo, estarían bajo control de dicha entidad. Y así, la unidad política del imperio latino vendría a corresponderse con una unidad económica que, fraguándose como se fraguaría en torno a ese mar, se materializaría gracias a la puesta en común que cada Estado integrante del imperio haría de la riqueza de sus colonias mediterráneas. Cualquier obstáculo que fuera a impedir a los trabajadores de una metrópoli del imperio desplazarse a

¹⁶⁵³ *Ibid*, 28.

¹⁶⁵⁴ *Ibid*.

¹⁶⁵⁵ *Ibid*.

¹⁶⁵⁶ *Ibid*, 25.

trabajar a las colonias de otra sería a este fin eliminado, la explotación conjunta de los recursos coloniales africanos convirtiéndose así en «la base real y el principio unificador del imperio latino»¹⁶⁵⁷. No es así de extrañar que para nuestro autor una de las primeras demandas que los Estados miembros de ese imperio habrían de dirigir a la comunidad internacional sería que éste aceptara que a Italia le fueran restituidas sus colonias norteafricanas. Un imperio construido sobre una base económica como la acabada de describir estaría contando además con la inestimable ventaja de no tener que endeudarse al disponer de suficientes recursos como para no tener que incurrir en dependencias que se derivarían de «créditos no reembolsables»¹⁶⁵⁸. Ese imperio estaría, pues, en condiciones de afrontar el mercado mundial en igualdad de condiciones que sus dos imperios rivales. Si bien sería cierto que la autarquía en sí misma no sería algo deseable por lo que, en contraste con la neutralidad y el mantenimiento de la paz distintivas del imperio, aquella tendría de preparación para la guerra, la infraestructura económica del imperio sí que estaría presentando un cierto sesgo autárquico¹⁶⁵⁹. Sólo que cualquier ambición por parte de ese imperio de materializar una eventual autarquía económica, chocaría con el hecho insoslayable de que sobre una base económica exclusivamente colonial a ese imperio le sería imposible subsistir. Y lo sería porque la dramática escasez de carbón en los países llamados a formar la unidad imperial no podría ser compensada por un suministro de carbón desde unas colonias que también estarían dando prueba de ser escasas en el negro mineral. Para el acuciante problema del suministro de carbón que se le estaría planteando a su imperio, Kojève da en su «Esbozo para una doctrina de la política francesa» con una solución que tendrá la virtud de acabar con dos problemas a la vez: con el propiamente económico representado por la mentada escasez del mineral y con el político representado por un potencial resurgir económico de Alemania.

Y es que prevaleciendo de su posición en el lado de los vencedores de la II Guerra mundial, Francia, en nombre del imperio latino, estaría en una inmejorable posición para imponer tres exigencias en el tablero internacional europeo, de las cuales, la primera, por su importancia estratégica, sería para Kojève innegociable, a saber: la imposición a Alemania de lo que nuestro autor llama una «convención del hierro y el carbón»¹⁶⁶⁰, dicha convención implicando:

1. La prohibición a Alemania de comerciar con metales férricos que no fueran extraídos de su propio suelo.
2. La destrucción de los altos hornos, acerías y fábricas de laminados alemanas.
3. La satisfacción de cualquier demanda adicional de hierro por parte de Alemania en los términos que siguen:
 - a. Sería exclusivamente el imperio el que satisfaría esa demanda con su producción de acero laminado.
 - b. Y lo haría en función de una cuota mínima de adquisición obligatoria impuesta a Alemania y que el imperio suministraría una vez verificado que la cuota anterior habría sido consumida.

¹⁶⁵⁷ *Ibid*, 15.

¹⁶⁵⁸ *Ibid*, 29.

¹⁶⁵⁹ *Ibid*.

¹⁶⁶⁰ *Ibid*, 29-31.

c. A cambio del suministro de la correspondiente cuota obligatoria, a Alemania se le obligaría a exportar al imperio:

- Una cantidad fija de carbón convertible en coque, que sería transformada en combustible exclusivamente en Francia.

4. La prohibición a Alemania de importar carbón.

5. El establecimiento de una cuota de intercambio acero-carbón, calculada de forma tal que la misma cubriera en diez años los costes de reparación de guerra que Alemania mantenía respecto de Francia.

Como ya se ha señalado, estos 5 puntos de la convención kojeviana del hierro y el carbón serían innegociables, viniéndolos nuestro autor a completar con otras dos medidas que, en contraste, sí que podrían serlo, a saber:

1. La anexión del Sarre con la expulsión de la población alemana asentada en esta región y la consiguiente mejora en el suministro de carbón que para el imperio se derivaría de la incorporación de ese territorio rico en dicho material.
2. La prohibición de que Alemania produjera superfosfatos, de suerte que la agricultura de ese país se volviera dependiente de los suministros del imperio, encontrándose éste así en condiciones de suministrar superfosfatos siempre a cambio de más carbón.

xi.- El ejército como realizador de la voluntad de autonomía y la voluntad de poder imperiales

Si hemos optado por mencionar en detalle las draconianas condiciones económicas que Kojève habría visto adecuado que Francia en representación del imperio latino impusiera a Alemania, igual que antes recordábamos la infraestructura económica colonial propuesta por nuestro autor como «base real y el principio unificador del imperio latino» así como, más arriba, hacíamos referencia al núcleo activo representado por los cuadros de una élite imperial francesa que se habrían integrado en un movimiento de «la resistencia» tecnocráticamente reacondicionado, movimiento que se habrían encargado de articular en una especie de todo orgánico vertical y efectivo la voluntad política objetiva del líder, las masas trabajadoras bajo control del partido comunista francés y las capas dirigentes y empresariales del país galo, ello se debe a que hemos querido completar las imágenes idílicas de ociosidad aristocrática y las no menos idílicas de una civilización renacentista de amos o sabios contemplativos hermanados en una potencial humanidad católico-romana, con lo que estimamos estaría siendo su justo contrapeso.

De igual o parecida manera podría quizá procederse en lo que concierne al supuesto carácter pacífico y neutral del imperio latino, si a dicho carácter se opta por ponérselo en relación con los orígenes de lo que Kojève llama la creación de «una voluntad general latina». Veamos.

La razón política del imperio latino la estaría haciendo Kojève residir en el mantenimiento de la voluntad de autonomía, esto es, en el mantenimiento de la voluntad estatal. Quiere decirse que, para conservar su autonomía política, para sobrevivir como Estado, Francia no habría podido valerse ya de las estructuras estatales ligadas al Estado-Nación en un escenario geopolítico en el que la realidad política del día serían los imperios. Y el único medio que Francia como Estado habría tenido a su alcance para realizar esa autonomía habría sido la voluntad de poder, de la que, por definición, carecerían

los pacifistas e individualistas Estados liberales burgueses¹⁶⁶¹. Así las cosas, un Estado sin voluntad de ser autónomo, o lo que vendría a ser lo mismo, todo Estado que se obstinara en seguir aferrado a sus estructuras estatales nacionales en un contexto imperial, acabaría más pronto que tarde por transformarse en una administración al servicio de intereses privados dispersos, intereses que dicha administración, por añadidura, ni siquiera estaría en condiciones de poner de acuerdo, esto por no hablar de que los administradores a cargo de dicha administración habrían dejado de ser estrictamente hablando nacionales al haberse visto reducida esa nación, de resultas de su incapacidad de sublimarse en imperio, al estatus de dominio, esto es, a una amalgama desordenada de intereses privados sin un vínculo propiamente común. En claro contraste con semejante administración de intereses egoístas, a la voluntad de autonomía —«la categoría política fundamental de independencia o de autonomía»¹⁶⁶²— le habría correspondido integrar la voluntad dispersa de los intereses individuales egoístas en una sola, a saber, en la voluntad general de una sociedad. O dicho al modo de su reflexión sobre el derecho de 1943, a los miembros individuales de un colectivo tomados en la especificidad de su aquí y ahora, sería la voluntad general de éste la que los estaría tomando en su aspecto de miembros cualquiera. Un miembro individual cualquiera del colectivo —De Gaulle, por ejemplo, en el caso concreto de Francia y siempre que la voluntad subjetiva de éste fuera capaz de ceder su sitio y dejar entrar en ella a una voluntad general imperial ya constituida¹⁶⁶³— podría entonces representar o manifestar o lo que es lo mismo hacer explícita y efectiva la referida voluntad general, que no sería sino la voluntad colectiva del Estado francés de mantener su independencia o autonomía política por medio de su transformación en imperio. La puesta en común de la voluntad general imperial de cada uno de los tres Estados llamados a integrarlo daría lugar en el imperio kojéviano a una nueva voluntad general a la que, subsumiendo las voluntades generales nacionales en una única, Kojève va a llamar: voluntad general latina¹⁶⁶⁴. Esta voluntad general latina vendría a ser entonces la resultante de la integración de tres voluntades nacionales buscando superarse en la de imperio, dicha integración conformando un proceso homologable al que las voluntades generales de esas tres naciones habrían seguido cuando se constituyeron como tales al hacer abstracción de las especificidades particulares de sus miembros. Pero, visto que toda voluntad general de autonomía o independencia necesitaría concretarse en una «acción exterior común»¹⁶⁶⁵ que le sería consustancial, la voluntad general imperial de autonomía no podría realizarse si la misma no diera prueba de ser capaz de superar las resistencias que a dicha «acción exterior común» pudieran salirle al paso, para lo cual se estaría haciendo inevitable la existencia de un ejército. El papel de éste en el marco del imperio latino kojéviano se correspondería con la ejecución de una política exterior común aceptada por los Estados no soberanos que integrarían el imperio. Nominalmente pacífica al sustanciarse en una voluntad de autonomía fuerte y segura de sí misma frente a la fragilidad de la de los Estados-nación, siempre pronta a dispararse ante la primera susceptibilidad herida por parte de un enemigo político, esa política exterior latina no podría ignorar, sin embargo, que en el contexto geopolítico aun inestable y transitorio de los imperios, la existencia de otros imperios rivales podría llegar a amenazar esas su fundacional autonomía e independencia. Ahora bien, no sería de ahí de dónde al ejército latino le estaría viniendo su principal cometido. Tan, sino más importante, sería que ese ejército se ocupara del mantenimiento de la unidad interna del imperio, dentro de esa unidad jugando el mantenimiento de la «unidad de las posesiones

¹⁶⁶¹ *Ibid*, 4, 9.

¹⁶⁶² *Ibid*, 7.

¹⁶⁶³ *Ibid*, 25.

¹⁶⁶⁴ *Ibid*, 17.

¹⁶⁶⁵ *Ibid*.

coloniales», así como el control de los accesos al mar mediterráneo un papel preponderante. De ese ejército latino, erigido así en último garante de la unidad imperial, Kojève dirá finalmente que tendrá que tener un «carácter particularmente francés»¹⁶⁶⁶ por ser a Francia, de los tres Estados que compondrían el imperio, al que le correspondería ejercer la primacía en el esfuerzo militar imperial.

xii.- Advertencia: el imperio latino como divertimento filosófico-propagandístico

Quizá sea conveniente en este punto hacer una advertencia. El diagnóstico que en su «Esbozo de una doctrina para la política francesa» vemos a Kojève realizar en 1945 acerca de una situación mundial dominada por la realidad política imperial y una Francia escindida entre, de un lado, la grandeza de su pasado nacional, y, de otro, una realidad política, la del imperio, cuya asunción voluntaria y consciente por parte de los franceses habría sido crucial para la salvación de la autonomía política de Francia como Estado, estaría siendo, en nuestra opinión, algo más que un mero diagnóstico que Kojève habría elaborado con la objetividad típica del científico político. Y es que, a nuestro entender, ese diagnóstico estaría corriendo parejo con un llamamiento a la acción cuyas implicaciones no deberían ignorarse. Kojève no habría vacilado en este sentido en insuflar un cierto patetismo en las situaciones que en su escrito describe, siempre que ese patetismo pudiera serle beneficioso para unos propósitos que, a nuestro juicio, habrían sido esencialmente retóricos, vale decir, pedagógicos, demagógicos o, si se quiere, propagandísticos. Tendríamos, así, que con vistas nada más ni nada menos que a garantizar la supervivencia de la civilización francesa y a que a Francia le fuera dado superar la postración de su decadente presente, Kojève habría instado a que a más no tardar la voluntad general del país galo se movilizara en torno a un nuevo ideal, a saber, el ideal imperial. Y cuando en él mismo texto vemos a Kojève referirse a la Italia de Mussolini y a los sueños imperiales de éste como esa «nación, que además ni siquiera tenía el privilegio de llamarse Francia...» a ese inicial patetismo se le estaría ofreciendo como consolador contraste la adulación. Pero tanto el patetismo inicial, como la adulación subsiguiente no habrían tenido como objetivo por parte de nuestro autor que el de convertir al credo de su escrito a quienquiera que pudiera ser su potencial interlocutor. Se trataría, eso sí, de una conversión muy kojéviana al estar llamándose en ella al orgullo estatal francés para que ese orgullo sacrificase lo que estaría teniendo de nacional en el altar de la patria imperial. No muy distinto habría sido el esquema retórico que Kojève habría seguido a la hora de interpretar la capitulación francesa ante la Alemania nazi de 1940 en los términos del «precio»¹⁶⁶⁷ que Francia habría tenido que pagar para hacer posible su «recuperación y renacimiento»¹⁶⁶⁸ como imperio. La impresión de encontrarnos ante la retórica de un llamamiento a la acción de carácter netamente propagandístico se ve reforzada cuando vemos a nuestro autor echar mano de nuevo del registro patético al describir a la juventud francesa como una juventud poco menos que en trance de ser corrompida por las novelas y telefilmes anglosajones¹⁶⁶⁹ o cuando, en la dirección contraria, describe las excelencias de su imperio poco menos que en los términos de un jardín renacentista cuyos ociosos moradores se entregarían al goce estético bajo un cielo de promisión tutelado al mismo tiempo por dos universalismos: el de la iglesia católica y el del partido comunista (concesión propagandística kojéviana, a nuestro entender, al sesgo utópico del comunismo). Ahora bien, lo cierto es que esta retórica por la que al potencial lector se le estaría llamando a una acción determinada no nos es del todo extraña

¹⁶⁶⁶ *Ibid*, 18.

¹⁶⁶⁷ *Ibid*, 11.

¹⁶⁶⁸ *Ibid*.

¹⁶⁶⁹ *Ibid*, 9.

en Kojève. Tuvimos ocasión de verla —nunca mejor dicho— en acción, cuando veíamos a nuestro autor instar a que el programa de revolución nacional petainista fuera llenado de un contenido definido y constructivo como única vía plausible hacia su actualización, sin que Kojève pusiera reparos, antes, al contrario, a que ese contenido pudiera cobrar la forma de un simulacro que fuera moldeable en función de las circunstancias¹⁶⁷⁰. Y lo veíamos igualmente aflorar en su seminario sobre Hegel cuando Kojève se preguntaba retóricamente acerca de la existencia de ese «filósofo esperado»¹⁶⁷¹ que, llamado a realizar el Estado perfecto hegeliano, tomara a su cargo empujar la Historia hasta su término infranqueable. ¿Y de qué otra manera, sino la de atribuirle el carácter de un llamamiento patético a la acción, cabría entender la apelación que en carta a su amigo Leo Strauss Kojève hacía a la «Voluntad!»¹⁶⁷², así en mayúsculas y con signo de admiración, para realizar en la tierra el reino de los cielos? Y es que lo que, de una manera o de otra, habría estado en juego en todos esos llamamientos habría sido justamente eso, la pérdida del «reino de los cielos» en la tierra, caso de que quienes se encontraran en condiciones de actuar optaran por quedarse en «el aire perfectamente puro pero irrespirable de la teoría abstracta o de los sueños».¹⁶⁷³

Siendo, pues, quizá, lo más prudente, no tomarse demasiado en serio lo que Kojève dice en su escrito acerca del imperio latino por el sesgo retórico o, si se quiere, propagandístico, que todo ello pudiera estar teniendo, no dejaría de ser cierto al mismo tiempo que deslindar filosofía de propaganda, esto es, lo serio de lo irónico, en nuestro autor estaría siendo una tarea harto complicada, sino acaso estéril, por tratarse en buena medida la suya, a nuestro juicio, de una filosofía, en lo esencial, propagandística o viceversa, esto es, de una propaganda filosófica. Solo que, si de propaganda pedagógica o de historias falsas con forma creíble o también de mitos con propósitos instructivos¹⁶⁷⁴, estaría tratándose, uno podría plantearse en relación con el escrito del que nos ocupamos, la pregunta acerca de a quién estaría buscando Kojève instruir a través de dichos mitos y con qué propósito. A fin de no enredarnos de manera estéril en las disquisiciones a las que el intento de responder a esta pregunta podría llevarnos, acaso sea más útil traer a colación aquí la pregunta que, según nuestro autor por boca del emperador Juliano, no habría sido pertinente plantearse y las dos preguntas que sí lo habrían sido a la hora de interpretar correctamente unos diálogos de Platón en los que lo pertinente no habría sido «examinar lo que se dice»¹⁶⁷⁵ sino «preguntar quién lo dice y a quién se dirigen las palabras». Pues bien, proyectar estas dos preguntas sobre el texto del que ahora nos ocupamos quizá no sea del todo impertinente de cara a intentar esclarecer el propósito que nuestro autor habría perseguido al redactarlo.

Y así, el «a quién se dirigen las palabras» del «Esbozo para una doctrina de la política francesa» difícilmente podría haber sido un Charles de Gaulle, de cuya trasnochada voluntad subjetivo-nacional, Kojève abiertamente habría desconfiado como capaz de encarnar y realizar la voluntad general latina. Antes, pues, que frente a una interpelación al general de Gaulle nos encontraríamos en el caso del texto del que nos ocupamos, ante una apelación genérica a la acción que nuestro autor habría realizado para que en la sociedad francesa de su tiempo se constituyera una élite política cuyos cuadros, objetivados a ser posible en una personalidad fuerte, se pusieran al frente de la tarea de construcción imperial que

¹⁶⁷⁰ Véanse pp. 196-198 de esta tesis.

¹⁶⁷¹ Véanse pp. 44, 45, 73, 80, 178-181 de esta tesis.

¹⁶⁷² Véanse pp. 44, 186-187 de esta tesis.

¹⁶⁷³ Kojève, *Outline*, 28.

¹⁶⁷⁴ Véase p. 210 esta tesis.

¹⁶⁷⁵ Véase p. 212 de esta tesis.

Kojève les estaba poniendo delante. En cuanto al «quién» del que lo dice. Es evidente que Kojève, pero un Kojève del que en esta tesis sostenemos lo siguiente:

1. Primero, que, postulándose como candidato a «filósofo esperado» para llevar a su término infranqueable a la historia, se habría propuesto realizar él mismo históricamente lo que, a sus ojos, habría sido el ideal por antonomasia, a saber, el Estado universal y homogéneo hegeliano, imperio socialista o también sociedad económica universal, realización de la que, por si fuera poco, nuestro autor habría hecho depender la consecución de la Verdad, así, con mayúsculas.
2. Segundo, que la realización de dicho Estado o imperio habría implicado a sus ojos la «desrealización» –por recurrir al término de la estética de su juventud¹⁶⁷⁶ de una realidad presente caracterizada por su anacronismo y que en tanto «cadáver o momia de su antigua autoridad»¹⁶⁷⁷ o mera legalidad, seguiría existiendo como un Estado-nación refractario a transformarse en imperio.
3. Y tercero, que, siempre en guardia contra el peligro acechante de la utopía, un Kojève consagrado a la tarea de crear una realidad política nueva, se habría cuidado muy mucho de que su proyecto político perdiera el anclaje en la realidad del presente que pretendía negar, realidad esta que, en el caso de la inmediata posguerra habría oscilado entre, por emplear la terminología del ensayo sobre el derecho de nuestro autor, la realidad en acto impotente del Estado-nación, de un lado, y, de otro, la realidad en potencia del imperio, realidad ésta última que en los casos del imperio eslavo-soviético y el anglosajón habría devenido acto gracias a los genios políticos respectivos de Stalin y Churchill.

Así las cosas, nada nos impediría proceder a insertar el recurso retórico al patetismo, a la adulación o, en su caso, a un bucolismo imperial a cargo de Kojève dentro del marco de lo que nuestro autor, de acuerdo con los análisis de la propaganda kojéviana realizados en el capítulo tercero de esta tesis¹⁶⁷⁸, habría entendido por aspecto pedagógico de la filosofía, en el sentido que dicho aspecto tendría de ética o filosofía práctica, vale decir, nada impediría insertar ese expediente retórico dentro del marco del recurso kojéviano al mito como medio educador tanto de las élites activas en el ejercicio de la autoridad, como de las masas destinadas a experimentar pasivamente la autoridad de aquellas. Según esto, el sentido común del ciudadano francés –su realismo cartesiano– le habría hecho intuir que en 1940 no habría sido ya razonable dar la vida por un ideal abstracto como el de nación a todas luces obsoleto e irreal. Solo que, si la razón de ese ciudadano le habría llevado así a registrar con apatía la derrota militar frente a los alemanes, esa razón en sí misma se habría mostrado insuficiente a la hora de transformar ese sentimiento racional de desgana en uno positivo e ilusionante¹⁶⁷⁹, esto es, a la hora de transformarlo en una fe, en una fe capaz de mover a la sociedad francesa de nuevo a la acción convocándola en torno a una nueva voluntad política efectiva. Porque a esa fe, Kojève, siguiendo a San Pablo, la estaría interpretando como un «acto»¹⁶⁸⁰ que, «muerta»¹⁶⁸¹ sin su acompañamiento, se habría encontrado en el origen de «una unidad

¹⁶⁷⁶ Véanse pp. 64-66 de esta tesis.

¹⁶⁷⁷ Véanse p. 271 de esta tesis.

¹⁶⁷⁸ Véanse pp. 189-213 de esta tesis.

¹⁶⁷⁹ Kojève, *Outline*, 11.

¹⁶⁸⁰ Kojève, *Tyrannie*, 273.

¹⁶⁸¹ *Ibid.*

cristiana «esencialmente» nueva (activa o hacedora, incluso «emocional» y no puramente racional o discursiva, esto es, lógica) apta a servir de base no solamente a la universalidad política, sino también a la homogeneidad del Estado».¹⁶⁸² Pues bien, para esto justamente habría estado y estaría la autoridad política de las élites, para dar consistencia material a esa fe y hacer la lectura psicológica correcta de ese sentimiento de desamparo que el ciudadano francés medio, huérfano del ideal de comunidad del que antaño le había provisto la nación, habría experimentado. Y a esa misma autoridad política de las élites le habría correspondido intervenir, en función de dicha lectura, sobre el referido sentimiento y llevar a cabo así el «experimento que nunca anteriormente se ha realizado en la Francia contemporánea»¹⁶⁸³ de dirigir al pueblo francés de la «abdicación nacional»¹⁶⁸⁴ al «acceso al trono imperial»¹⁶⁸⁵. En su «Noción de la Autoridad» Kojève venía a designar justamente como propaganda la capacidad que la autoridad política de las élites habría tenido de intervenir sobre la psicología del ciudadano medio en base a la interpretación de los sentimientos de éste¹⁶⁸⁶. ¿Cuál entonces estaría siendo la acción específica que las élites francesas, encuadradas en ese por Kojève reacondicionado movimiento de «La resistencia» habrían tenido con urgencia que acometer con el fin de salvar la civilización francesa? Pues movilizar los sentimientos de apatía del ciudadano francés mediante el empleo de una demagogia racional en la dirección de la realidad política del imperio. Resulta significativo a este respecto que Kojève se tome el cuidado de excluir del cuadro de las élites de su imperio tanto a los intelectuales de izquierda como a los militantes pequeño-burgueses sin visión de Estado ni voluntad de poder del partido radical francés. Con ello nuestro autor, además de estar siendo consecuente con el desprecio que le habría inspirado el desapego respecto de la acción pública típicos de ese intelectual y de esos elementos pequeño-burgueses, estaría buscando igualmente dejar claro que esas dos actitudes habrían incapacitado a sus representantes para la educación, esto es, para hacer una pedagogía activa dirigida a construir una nueva voluntad general. Aludíamos a ello en nuestras consideraciones sobre el ensayo de Kojève «El emperador Juliano y su arte de escribir»¹⁶⁸⁷: frente a los «super-sabios (intelectuales sin responsabilidades administrativas o políticas)», el verdadero hombre de Estado sería aquel que estaría demostrando saber respetar y dar cuenta del «testimonio de las ciudades», no siendo ese respeto y esa constatación sino el modo que ese hombre tendría de computar objetivamente el presente dado como paso previo para negarlo en lo que aquel estaría teniendo de incompatible con la nueva realidad que iría a crearse a partir de él. Y «el testimonio de las ciudades» que la Francia de 1945 estaría brindando al que quisiera oírlo sería la monumental –en el sentido de «relativo a monumento»– derrota de ese país en 1940 frente a la Alemania nazi. Sería a esa monumental derrota a la que las élites francesas tendrían que prestar especial oído y leer correctamente, si, a partir de ella, quisieran implementar un proyecto «sano (es decir, viable)» de imperio. Con esto no estamos queriendo decir que Kojève se creyera de verdad la explicación que en «Esbozo para una doctrina de la política francesa» da de la derrota francesa de 1940, sino que lo que nuestro autor habría buscado sería que a dicha derrota se la clasificara como testimonio de la ciudad para que, así clasificada, la misma pudiera ser puesta al servicio de la realización poco confesable de sus propios intereses políticos como parte de una pedagogía pensada por y para la superación del Estado-Nación y la ulterior realización a partir de la negación de éste, del imperio en tanto fase de transición hacia un

¹⁶⁸² *Ibid.*

¹⁶⁸³ Kojève, *Outline*, 11.

¹⁶⁸⁴ *Ibid.*

¹⁶⁸⁵ *Ibid.*

¹⁶⁸⁶ Kojève, *La Notion*, 184.

¹⁶⁸⁷ Véase p. 206 de esta tesis.

Estado perfecto final. Este y no otro estaría siendo el sentido pedagógico y, por tanto, propagandístico y retórico-mítico (teológico), que, creemos sería adscribible al escrito sobre el imperio latino de Kojève. Y ese aspecto pedagógico y propagandístico lo estaría teniendo ese escrito no solo respecto de los sujetos pacientes de autoridad, sino también respecto de las élites activas que detentarían aquella. Porque, si en su «La Noción de la autoridad» de 1942 veíamos a Kojève sostener que la autoridad política de esas élites, a menos que la transmisión de la misma estuviese siendo hereditaria, no habría requerido, ni de colegios de Oxford ni de Ordensburgen hitlerianas¹⁶⁸⁸ para materializarse, generándose como dicha autoridad se habría generado de una forma espontánea en las mismas élites que la detentarían¹⁶⁸⁹, puede que en su «Esbozo de una doctrina para la política francesa» de 1945 la opinión de nuestro autor esté siendo otra. Y es que formar la voluntad general de Francia en torno al ideal de imperio latino a partir del testimonio que estaría ofreciendo la derrota monumental de 1940 estaría implicando tener que ponerse a enseñar de cero un «experimento» de naturaleza inédita. Y enseñar de cero no solamente a un ciudadano medio francés para que éste creyera en «el experimento» que se le daba a aprender, sino también a las élites dirigentes del país para que éstas creyeran en «el experimento» que se les daba a enseñar. Que Kojève se dispusiera el mismo año de la finalización de su escrito sobre el imperio latino a engrosar las filas de esas élites, bien pudiera haber tenido, en última instancia, una motivación pedagógica en el sentido de propagar una creencia que pudiera serle beneficiosa para la realización de su ideal, no en vano como nuestro autor decía en cita ya traída a colación en esta tesis: «[...]querer obrar sobre el gobierno con vistas al establecimiento o administración de una pedagogía filosófica, es querer obrar sobre el gobierno en general, es querer determinar o co-determinar su política como tal.¹⁶⁹⁰»

Dicho de otra manera, y por servirnos de nuevo del esquema que nuestro autor empleaba en su «El emperador Juliano y su arte de escribir», en su escrito acerca del imperio latino de 1945:

- a. Kojève, en tanto intelectual, no habría tenido mayor objeción en admitir hipótesis mejor fundadas acerca de la derrota francesa de 1940 caso de que las hubiera.
- b. Kojève, en tanto filósofo, habría creído su deber entrar en las filas de la alta administración francesa de cara a actualizar políticamente una realidad imperial que, superando el Estado-nación, acercase al hombre y a la historia a lo que ese filósofo habría entendido como el estadio final de los mismos.
- c. Kojève en tanto hombre de Estado, se habría aplicado en ese su escrito, por un lado, a la tarea de consignar y tomar nota del «testimonio de las ciudades», entendiendo por tal los datos más reveladores del presente histórico que se habría puesto como meta suprimir –derrota de 1940, Estado-nación residual, catolicismo promisorio, colonialismo económicamente útil, corporativismo organicista de las élites– sin cuyo respetuoso tratamiento y delicada manipulación todo ideal habría estado condenado a convertirse en un desvarío utópico y, por otro, a instruir pedagógicamente a las élites en los rudimentos del ejercicio de la autoridad política de modo que aquellas fueran capaces de sacar el máximo provecho mediante su actividad del testimonio de la ciudad que previamente se les habría enseñado a consignar y modular.
- d. Y, por último, no habría porqué descartar que, Kojève, en tanto espía del KGB soviético, no hubiese buscado con su propuesta de un imperio latino que en Europa se creara una suerte de

¹⁶⁸⁸ Kojève, *La Notion*, 183.

¹⁶⁸⁹ *Ibid*, 115.

¹⁶⁹⁰ Véase nota 771 p. 216 de esta tesis.

glacis «amigo» para la Rusia soviética de 1945, un glacis que, imbuido de una neutralidad hostil hacia el imperio rival anglo-sajón, contara, a ser posible, con un partido comunista en su base, con un líder fuerte a su frente, con unos mandos intermedios extraídos de los más diversos sectores y con un órgano vertical que fuera capaz de integrar las cuatro instancias anteriores en una suerte de corporación Suprapartidista.

4.- Primera nota de 1949: «Dificultades y esperanzas de la O.E.C.E.»

i.- El contexto general: bilateralidad y multilateralidad en la inminente posguerra

Al Kojève de agosto de 1945 redactor de la nota sobre el imperio latino, nos lo encontramos en 1947 incorporado ya a los altos cuadros de la administración francesa y desplegando su red de contactos desde su puesto en la DREE en los ámbitos más diversos. Testimonio de esto pueden serlo tres misivas¹⁶⁹¹ que nuestro autor recibe tan pronto como en 1947, apenas transcurridos dos años desde su incorporación a sus responsabilidades en el ministerio de economía. El remitente de la primera, fechada el veinticuatro de marzo de ese año, es Julian S. Huxley, biólogo y hermano del escritor Aldous Huxley y nada menos que director general de la UNESCO por esas fechas. En su carta a Kojève Huxley le pide a Kojève una contribución escrita acerca del problema filosófico de los derechos del hombre para la comisión de derechos humanos del organismo que presidía. La segunda carta, fechada el treinta de julio de 1947 se la envía a Kojève André Philip, todo un ministro de economía y finanzas de Francia por aquel entonces, quien acusa recibo del envío por parte de nuestro autor de un ejemplar de la edición de su seminario sobre Hegel. El remitente de la tercera carta de 1947, por último, es el que con el tiempo sería reputado filósofo checo Jan Patocka, quien también acusa recepción de la edición en libro de los cursos sobre Hegel de Kojève poniéndose a disposición de éste, caso de que uno de los numerosos viajes que sabe que nuestro realiza, le llevase a Checoslovaquia.

Apenas dos años después de estas misivas, que estarían dando testimonio de un Kojève viajero y con contactos de renombre en las más distintas esferas y países, nos encontramos una breve nota que nuestro autor escribe como borrador a un artículo destinado a publicarse el 24 de septiembre de 1949 en el número 206 de la revista «France Illustration» titulado «Dificultades y Esperanzas de la O.E.C.E.»¹⁶⁹² En dicha nota Kojève viene a ofrecer una perspectiva general sobre la dirección a la que estaría tendiendo el sistema económico mundial, los obstáculos que a dicho sistema le estarían saliendo al paso, así como las soluciones que habrían de buscarse para sortearlos. El plan Marshall y la creación de la O.E.C.E. emergen en la nota a la que nos referimos como dos prometedores intentos de superar los citados obstáculos, el mayor de los cuáles, la actitud británica o también «el problema inglés», nos es ya familiar por haber hecho su aparición en el escrito sobre el imperio latino en la forma de una resistencia «más o menos violenta»¹⁶⁹³ que a dicho imperio Inglaterra habría estado dispuesta a oponer, y más que lo será porque las connotaciones negativas de dicho problema irán a acompañar todas menos una de las notas económicas que al azar hemos seleccionado para la realización de este estudio doctoral.

¹⁶⁹¹ Bibliothèque Nationale de France NF, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, boîte 22, «Correspondance reçue».

¹⁶⁹² Bibliothèque Nationale de France NF, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

¹⁶⁹³ Véase p. 395 de esta tesis.

Si se la compara con otras direcciones de la alta administración francesa, la DREE en la que Kojève trabajaba no habría jugado un papel especialmente destacado en lo relativo al reparto de los fondos del plan Marshall¹⁶⁹⁴. Nuestro autor se las habría arreglado, sin embargo, para hacer de esta cuestión y de otras dos que a ese reparto le habrían sido correlativas- a saber: la liberación de los intercambios y la integración de las economías nacionales en entidades Supranacionales- un motivo recurrente de sus notas e informes económicos, notas e informes que, según hemos dicho con anterioridad¹⁶⁹⁵, Kojève habría puesto a circular por los circuitos ministeriales con el objetivo más que probable de mover a la acción a sus destinatarios en una determinada dirección. Y es que cuestiones como las referidas no estarían siendo ajenas al acervo filosófico-político kojéviano. Al contrario, bastaría con que nos acordáramos de la progresiva sustitución del derecho aristocrático de conquista por la multiplicación burguesa de los intercambios que nuestro autor planteaba en su estudio sobre el derecho o de una dialéctica histórica que Kojève presentaba como tendiendo hacia una totalidad circular que acabaría por integrar a sus partes de forma tal que parte y todo se habrían vuelto en ella indistinguibles¹⁶⁹⁶, para hacernos una idea cabal de hasta qué punto la obra filosófica de Kojève podría estar prefigurando una determinada respuesta global a los retos económico-sociales con los que el mundo resultante de la segunda guerra mundial habría tenido que enfrentarse. Y si en el plano político, la voluntad general del tirano moderno tal y como Kojève nos la describía en su libro «Tiranía y Sabiduría» podía ser hecha equivaler a la referida totalidad integradora en la medida en que ese tirano terminaba por conciliar en la unicidad de su persona la multiplicidad de las diferencias tras haber abierto la espita de las resistencias históricas acuciado por el deseo de reconocimiento¹⁶⁹⁷; en el plano jurídico, la vía de acceso a esa totalidad podía estar representada por la voluntad unitotal de un Estado- juez a cuya «intervención jurídica invariante»¹⁶⁹⁸ entendida esta como «una sola regla de derecho sobre la tierra para caso dado»¹⁶⁹⁹ se habría llegado por la vía de la integración del libre juego de las diferencias en el marco de la dialéctica histórica entre una justicia aristocrática de la igualdad, por definición, refractaria al intercambio, y una justicia burguesa de la equivalencia, por definición, hecha de intercambios. Pues bien, un trasunto práctico de este libre juego dialéctico de las dos justicias podría serlo lo que en el campo de la política comercial después de la segunda guerra mundial cabría entender como la dialéctica entre una política discriminatoria tendente a la autarquía y una no discriminatoria proclive a la multilateralidad de los intercambios. Y es que, al menos desde la celebración en 1944 de la conferencia de Bretton Woods, la referida dialéctica en política comercial habría conformado el eje vertebrador de la reconstrucción económica del mundo de la posguerra. Habría sido, pues, a esa reconstrucción, sostenemos en esta tesis, a la que, gracias a la intercesión del que fue su alumno Robert Marjolin, la razón práctica de Kojève habría decidido sumarse en 1945 con vistas a realizar en acto una totalidad integradora que nuestro autor habría previamente postulado en su doble dimensión política-jurídica en el plano de la teoría- esto es, en el de la intención y en de la voluntad.

ii.- *El contexto mundial: autarquía vs. Librecombinio*

Kojève, recordémoslo, escribe su estudio sobre el derecho en el verano de 1943, esto es, en plena conflagración mundial. Hemos tenido oportunidad de ver cómo ya por esas mismas fechas

¹⁶⁹⁴ Badel, Jeannesson y Ludlow, *Les administrations*, 199.

¹⁶⁹⁵ Véase p. 382 de esta tesis.

¹⁶⁹⁶ Véase p. 290 de esta tesis.

¹⁶⁹⁷ Véanse pp. 202-203 de esta tesis.

¹⁶⁹⁸ Véase p. 30 de esta tesis.

¹⁶⁹⁹ Véase p. 30 de esta tesis.

representantes del comité francés de liberación nacional en Argel se dedicaban a elaborar informes y memorándums que anticipaban toda suerte de ideas acerca de lo que podía ser la Europa de la posguerra. Aproximadamente un año más tarde, coincidiendo con el desembarco de Normandía, va a celebrarse la citada conferencia de Bretton-Woods. De esta conferencia saldrán tres instituciones y una directriz que habrían demostrado ser clave para la reconstrucción del sistema económico mundial tras 1945. Nos referimos a las instituciones del Fondo Monetario Internacional, al Banco Mundial -y, dentro de éste, al Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento -y al patrón dólar-oro como sistema monetario mundial. En cuanto a la directriz, la conferencia de Bretton Woods habría previsto que se produjera un retorno a la convertibilidad general de las divisas que, en líneas generales, ya se habría realizado para 1958.¹⁷⁰⁰ Quiere decirse que unos cuatros años después de iniciada la guerra empezaba a consolidarse entre los aliados lo que podría llamarse una cierta lógica de la reconstrucción. ¿Podría hacerse a la fenomenología del derecho kojéviana partícipe de esa lógica? ¿El hecho de que a la misma quepa leerla como una refutación del concepto schmittiano de lo político estaría apuntando en esa dirección? ¿La abolición del enemigo en un imperio socialista apolítico final presidido por la voluntad de un Estado juez realizador en acto de la idea directriz de la sociedad civil económica a través de la irresistibilidad del derecho penal de ésta, podría tener alguna relación con la forma en que el mundo se habría institucionalizado tras la consecución de la paz en 1945? Más allá de la pertinencia de estos interrogantes, hay, a nuestro entender una manera, más modesta si se quiere, de referir el pensamiento de Kojève a esa lógica de la reconstrucción de la que más arriba hablábamos. Bastaría con que se trazara un paralelismo entre la aversión a los intercambios definitiva del derecho de propiedad aristocrático y la correlativa profusión de los antedichos en el derecho de la obligación burgués, de un lado, y, de otro, la autarquía económica consustancial al mundo de entreguerras de los años 20 y 30 y al de abierta conflagración de la primera mitad de los años 40 y la subsiguiente liberación de los intercambios tras el fin de las hostilidades. Y es que el debate entre autarquía y bilateralismo nacionales-residuos estos, desde una perspectiva kojéviana, de un aristocratismo a superar- de un lado, y, de otro, liberación mundial de los intercambios y multilateralismo internacional- factores estos, desde esa misma perspectiva, dinamizadores de la dialéctica hacia el Estado universal y homogéneo- habría sido el debate que justamente con la inauguración de la citada conferencia de Bretton Woods habría venido a abrirse en el mundo. Y en estrecha conexión con la apertura de ese debate, no habría tardado en aparecer la cuestión central de la incorporación del antiguo enemigo, esto es, Alemania, a la corriente mundial de los intercambios.

Bretton Woods supuso, de hecho, el inicio de un ciclo -que se extendería hasta nuestros días -de organización de grandes conferencias económicas internacionales en el que el mentado debate entre autarquía y librecambio o, si se quiere, entre bilateralismo consustancial al Estado-nación, de un lado, y, de otro, multilateralismo comercial, potencial laminador de dichos Estados, se habría sustanciado. En vísperas del final de la segunda guerra mundial las posiciones en el citado debate, por grupo de países, podían quedar resumidas de la manera siguiente¹⁷⁰¹. En primer lugar, un grupo de Estados llamado a marcar la pauta de la futura reconstrucción y que estaría formado por los Estados Unidos, Canadá, Bélgica, Holanda y los países escandinavos, se habría mostrado firmemente convencido de las virtudes de un sistema mundial de comercio basado en la iniciativa individual, el libre mercado, la convertibilidad y el multilateralismo no discriminatorio. Para estos países la cláusula incondicional

¹⁷⁰⁰ Bossuat, *L'aide II*, 285.

¹⁷⁰¹ Gardner Patterson, *Discrimination in International Trade* (Princeton: Princeton University Press, 1966), 13-14.

de nación más favorecida estaba destinada a ser la regla por antonomasia del comercio internacional. Dicha cláusula habría estipulado que en los tratados comerciales cada parte habría de conceder a la otra parte, automáticamente y sin compensación, cualquier concesión comercial en que hubiese entrado en su relación con un tercero¹⁷⁰². El extremo opuesto a este primer grupo habría sido el formado por los Estados comunistas. Los países de este grupo habrían abogado por que se procediera a una planificación económica centralizada y que el bilateralismo y la discriminación primasen en las relaciones económicas internacionales. Un tercer grupo lo habrían constituido los países de América latina, de oriente medio y de Asia, partidarios estos tres, en general, de la implementación de controles y de discriminación en sus relaciones económicas internacionales siempre que dichos controles y discriminación contribuyesen a acelerar el desarrollo de sus economías y a su industrialización. Por último, y, en cuarto lugar, se habrían encontrado Francia y el Reino Unido. Estos dos países no habrían tenido inconveniente en principio en admitir la instauración de un sistema comercial mundial en el que viniese a dominar la consigna de la no discriminación y la concomitante cláusula de nación más favorecida, siempre, eso sí, que el estado real de sus dos economías lo permitiera lo cual, recién acabada la guerra, no habría sido el caso. Problemas como la crónica escasez de dólares y la no convertibilidad de las divisas generaban déficits en las balanzas de pagos que habrían dificultado que las economías reales de Francia y Gran Bretaña pudiesen adaptarse a la cláusula de nación más favorecida, esto por no hablar de que tanto las posesiones de ultramar del país galo como los territorios de la Commonwealth británica no habrían dejado de ser sistemas preferenciales de claro carácter discriminatorio¹⁷⁰³. En el caso concreto de Francia, su opinión pública, partidaria como por esas fechas habría sido de una transición gradual hacia el multilateralismo, se habría opuesto de plano a la posibilidad de que se produjese un retorno a la autarquía. A este posicionamiento no habrían sido ajenos en el país galo ni los liberales ni tampoco los socialistas franceses, estos últimos llegando a contemplar la propuesta de conversaciones acerca de la creación de una organización mundial para los intercambios que se hizo en Bretton Woods como «un paso hacia el ejercicio de una soberanía mundial».¹⁷⁰⁴

El inicio de esas conversaciones se produjo finalmente en Londres en octubre de 1946 y las mismas concluirían en octubre de 1947 en Ginebra con la firma de un acuerdo global arancelario al que se conocería por sus siglas en inglés, GATT (General Agreement on Tariffs and Trade). La creación del GATT supuso un primer y decisivo paso en la dirección de un desarme arancelario a nivel mundial y, como tal, dicho acuerdo acabó siendo determinante a la hora de posibilitar la reconstrucción del mundo en la posguerra sobre la base de una liberación de los intercambios. En el transcurso de esas conversaciones iniciadas en Londres, los Estados Unidos habrían hecho hincapié en su voluntad de que los acuerdos del GATT sirvieran para definir y delimitar con exactitud las condiciones de excepción a la cláusula comercial de no discriminación. La delegación norteamericana se habría afanado particularmente por que la autorización de cualquier discriminación cuantitativa quedase vinculada a que a los países que de ella se beneficiasen se les hiciera dirigir sus exportaciones a países de divisa fuerte- dólar, mayormente- de suerte que esos países pudieran solucionar sus problemas de déficit en esas divisas¹⁷⁰⁵. Venían así los norteamericanos a conceder que pudiera darse una discriminación por producto a condición de que esta no implicase la discriminación por divisa y país. Este planteamiento, sin embargo, habría

¹⁷⁰² *Ibid*, 3, nota 2.

¹⁷⁰³ *Ibid*, 14-15.

¹⁷⁰⁴ Bossuat, *L'aide I*, 75.

¹⁷⁰⁵ *Ibid*, 197.

chocado con el interés que tanto Gran Bretaña como Francia habrían tenido por aquel entonces en mantener sus circuitos comerciales tradicionales de carácter bilateral, lo que habría llevado a estos dos países a oponerse a las presiones liberalizadoras norteamericanas¹⁷⁰⁶. Francia, por añadidura, se habría opuesto categóricamente en las conversaciones del GATT a que a Alemania pudiese serle aplicada la cláusula de nación más favorecida, cosa que los norteamericanos conseguirían un año más tarde, en 1948 gracias a la herramienta de presión que el aspecto bilateral de las ayudas del plan Marshall había puesto en sus manos¹⁷⁰⁷. A pesar de las desavenencias en estos y otros puntos, en octubre de 1947, según lo dicho, los diferentes países reunidos en Ginebra habrían llegado a un acuerdo definitivo en lo referente a proceder a una liberación de los intercambios. Si nos limitamos sólo a E.E.U.U. y Francia, dicho acuerdo habría tenido por consecuencia la aplicación de una reducción de un 50% en sus aranceles recíprocos¹⁷⁰⁸. Pero no todo habría sido liberación de los intercambios en dicho acuerdo porque, en razón de las prevenciones franco-británicas a que la aplicación de la cláusula de nación más favorecida resultara en exceso discrecional, los acuerdos del GATT habrían acabado por incluir las tres excepciones siguientes a la aplicación del principio de la no-discriminación en política comercial: en primer lugar, se acabó aceptando como eximente a la citada aplicación que un país determinado presentase un acusado desequilibrio en su balanza comercial; en segundo, se terminaron por reconocer algunos acuerdos bilaterales contrarios, por principio, al principio de no-discriminación; y en tercer y último lugar se contempló la posibilidad de autorizar restricciones cuantitativas en caso de escasez de reservas monetarias¹⁷⁰⁹.

En el marco del ciclo de conferencias económicas internacionales que la de Bretton Woods vino en 1944 a inaugurar, la efectividad de los acuerdos del GATT de octubre de 1947 habría quedado referida¹⁷¹⁰ a la celebración de una conferencia ulterior. Esta conferencia, que se celebraría en La Habana entre noviembre de 1947 y abril de 1948, habría contado con la participación de Kojève en calidad de miembro de la delegación francesa¹⁷¹¹, en lo que iba a ser, a partir de ese instante, una incesante asistencia a este tipo de reuniones por parte de nuestro autor hasta su repentino fallecimiento, precisamente en una de ellas, en 1968. El objetivo que la conferencia de La Habana se habría marcado habría sido el de la creación de una organización internacional del comercio, I.T.O (International Trade Organization) por sus siglas en inglés. Las delegaciones francesa y británica presentes en la capital cubana decidieron aprovechar la citada conferencia para dar prioridad a cuestiones que ya habían quedado acordadas en el acuerdo GATT buscando con ello orientar dicho acuerdo en la medida de lo posible más a su favor¹⁷¹². Y así, a petición de estos dos países en la conferencia de La Habana se habría vuelto a discutir sobre la cuestión de la obligación de exportar a países de divisa fuerte que, a instancias de los E.E.U.U, se habría buscado imponer en la reunión anterior a países que estuviesen presentando una balanza comercial deficitaria¹⁷¹³. En la capital cubana se habría puesto asimismo en entredicho la función asignada al FMI como institución encargada de expedir las autorizaciones para la realización de restricciones cuantitativas

¹⁷⁰⁶ *Ibid.*

¹⁷⁰⁷ *Ibid.*, 198.

¹⁷⁰⁸ *BIbid.*, 199.

¹⁷⁰⁹ *Ibid.*, 200.

¹⁷¹⁰ *Ibid.*, 200-201.

¹⁷¹¹ «Kojève participa durante este periodo en la negociación de la conferencia de La Habana sobre la organización del comercio internacional. Viajes desde 1946 a La Habana». Auffret, *La philosophie, L'État*, 434.

¹⁷¹² Bossuat, *L'aide I*, 203.

¹⁷¹³ *Ibid.*

contrarias al principio de no-discriminación¹⁷¹⁴. Y en la misma línea se habría buscado ampliar los casos de autorización de acuerdos bilaterales, así como acordar una mayor flexibilidad con vistas a la creación de uniones aduaneras. No se desaprovecharía tampoco la ocasión para tratar acerca de la posibilidad de extender la cláusula de nación más favorecida a países que no fueran signatarios del GATT como pudieran serlo la URSS o España y, en general, las negociaciones en la capital caribeña habrían venido a reflejar la tendencia imperante por aquel entonces a contemplar a los países subdesarrollados como mercados a conquistar¹⁷¹⁵, antes que como co-partícipes en un comercio mundial interdependiente. Las polémicas que se habrían suscitado en torno a los puntos acabados de mencionar habrían llegado a minar a tal punto las premisas estadounidenses favorables a la liberación de los intercambios, que el congreso de este país rechazó finalmente ratificar los acuerdos de La Habana, con lo que la Organización Internacional del Comercio acabaría, o I.T.O. por sus siglas en inglés, acabó siendo un organismo que no vería nunca la luz¹⁷¹⁶. Sin embargo, los acuerdos de conferencia La Habana entre 1947 y 1948 habrían demostrado no ser por completo estériles. Y así, por un lado y a petición de Francia, se habrían precisado las condiciones del artículo XIV del GATT que autorizaba la prosecución de políticas comerciales discriminatorias y, por otro, su artículo XXIV relativo a las uniones aduaneras, habría quedado abierto a que en Europa continental se pudiera a crear una unión aduanera continental y una zona de libre cambio que eventualmente pudiera asociar Gran Bretaña al continente.¹⁷¹⁷

iii.- El contexto francés: 1947, crisis agrícola y prohibición de las importaciones

La situación económica de Francia habría sido en 1947 explosiva. En el verano de ese año el país galo se habría visto obligado a suspender sus importaciones de la zona dólar y a solicitar una ayuda urgente temporal a E.E.U.U. A esta crisis financiera se habría añadido una fuerte crisis agrícola¹⁷¹⁸ que habría hecho que el gobierno francés se viera en apuros a la hora de poder alimentar a su población. La dependencia francesa, a la que a Kojève veíamos referirse en su escrito de 1945 «Esbozo de una doctrina para la política francesa» como ausencia de autonomía, no podía haber sido, en 1947 más lacerante. Los E.E.U.U., por su parte, cada vez más conscientes del peligro comunista, se habrían sentido cada vez más inclinados a contemplar a Francia como un país «del frente»¹⁷¹⁹, lo que les habría movido a ayudar al país galo a salir de los estragos de la crisis del trigo. Viendo, por otro lado, el preocupante estado de las arcas públicas, los responsables financieros del Estado francés habrían puesto sus esperanzas para evitar la bancarrota financiera en un préstamo solicitado al Banco Mundial, así como en los eventuales ingresos que les pudiera reportar la venta de una serie de activos en el extranjero¹⁷²⁰. Con todo, el titular de finanzas francés de la época, Robert Schuman, se habría visto finalmente obligado, según lo dicho, a decretar la suspensión de todas las importaciones en dólares salvo las de carbón y trigo norteamericanos¹⁷²¹. El decreto de suspensión de las importaciones no habría sino reflejado la crónica falta de divisas norteamericanas del Estado francés, así como el fracaso de ese Estado a la hora de conseguir una convertibilidad en dólares de sus reservas en libras esterlinas. La situación crítica de la

¹⁷¹⁴ *Ibid.*

¹⁷¹⁵ *Ibid.*, 204.

¹⁷¹⁶ *Ibid.*, 206.

¹⁷¹⁷ *Ibid.*, 207.

¹⁷¹⁸ *Ibid.*, 103-106.

¹⁷¹⁹ *Ibid.*, 106.

¹⁷²⁰ *Ibid.*, 106-107.

¹⁷²¹ *Ibid.*, 110.

economía francesa acabada de describir estaba lejos, sin embargo, de representar un caso aislado en la Europa de 1947. El estado del conjunto de los países europeos a finales de ese año rozaba el colapso comercial y financiero con una participación de Europa en el comercio internacional que habría pasado del 60% en 1880 al 35% en 1945¹⁷²². Y es que al igual que Francia, los demás países del viejo continente habrían vivido entre 1947 y 1948 al día sin saber muy bien si iban a llegar al siguiente¹⁷²³. Así las cosas, antes de la aprobación del plan Marshall por parte del congreso norteamericano, éste se vio votando un crédito de urgencia de 540 millones de dólares¹⁷²⁴ cuyos destinatarios habrían sido, entre otros países, unas Francia, Italia, y Austria, próximas a la quiebra técnica. Acuciado por estas dramáticas circunstancias, el país galo, aparcando sus pretensiones de que se procediera a un desmembramiento de Alemania y de basar su reconstrucción sobre los restos del Reich, habría optado por rebajar lo que habrían sido objetivos irreales de su política alemana para concentrarse en evitar que una eventual recuperación económica del país germano fuera a tomar la delantera sobre la suya. En paralelo a este cambio a la vez que ligado a él, la política exterior francesa habría experimentado otro que entre 1947 y 1948 habría afectado a las posiciones que el país galo mantenía en relación con la Rusia soviética. A diferencia de la parte anglosajona del bloque aliado, nunca reticente a que pudiera producirse una recuperación económica de una Alemania que, valiéndose por sí misma, dejara de costarles dinero¹⁷²⁵, la parte de los aliados que habría estado formada por la URSS y Francia habría sido más partidaria de una Alemania que les reportase beneficios¹⁷²⁶. Sin embargo, sumida en la crisis alimentaria y financiera de 1947 y en dramática dependencia de los préstamos norteamericanos, Francia, conforme a lo dicho, habría ido dejando de lado sus planes de partición del Alemania, no sin obtener, a cambio, ciertas concesiones por parte de los aliados anglosajones en materia tanto de suministro del preciado carbón de la cuenca del Ruhr, como en la de reconocimiento de sus derechos sobre el Sarre¹⁷²⁷. En paralelo al gradual abandono de su agresiva política hacia Alemania, los dirigentes franceses habrían ido aparcando su pretensión de erigirse en una tercera fuerza equidistante entre el bloque capitalista y el comunista. para pasar a alinearse sin ambages con el primero de estos bloques. Tal y como Kojève había vaticinado en su escrito sobre el imperio latino, Francia se habría encontrado al término de esta adecuación de sus políticas entre 1947 y 1948 alineada inequívocamente en el bloque anglosajón y «entrando, por lo tanto, en la guerra fría a finales de 1947 por interés económico»¹⁷²⁸. No habiendo sido, en última instancia, sino ese interés económico y una «lógica de supervivencia»¹⁷²⁹ los factores que habrían llevado a Francia a optar finalmente por entrar en la lógica de la guerra fría del lado capitalista, los dirigentes franceses habrían procurado ser consecuentes con el nuevo curso tomado y cuantificar en dinero¹⁷³⁰ su apoyo a las políticas norteamericanas.

¹⁷²² Jord Oppermann, «L'Europe monétaire: de L'union européenne des paiements à l'euro», en *Groupe de recherche sur L'intégration continentale*. Université du Québec à Montreal. Cahier de recherche 2000-10 Juillet 2000: 5, <http://www.icim.uqam.ca/IMG/pdf/10-2000-oppermann.pdf>

¹⁷²³ Bossuat, *L'aide I*, 110.

¹⁷²⁴ *Ibid*, 112.

¹⁷²⁵ *Ibid*, 117.

¹⁷²⁶ *Ibid*.

¹⁷²⁷ *Ibid*, 122-123.

¹⁷²⁸ *Ibid*, 128.

¹⁷²⁹ *Ibid*.

¹⁷³⁰ *Ibid*.

iv.- El contexto asistencial: el plan Marshall: 1947-1948

Esta lógica de supervivencia en la que Francia se habría movido en la inmediata posguerra le habría servido a este país para salir del paso, pero no para acometer un plan de reconstrucción y modernización coherente que le permitiera ir dejando atrás los tiempos de penuria y dependencia. Es en este contexto, en el que los discursos del presidente norteamericano Harry Truman del 12 de marzo y del 5 de junio de 1947 habrían encontrado una especial resonancia. Y es que en las perspectivas de ayuda financiera sistemática que esos discursos habrían abierto, los dirigentes franceses habrían visto la oportunidad no ya de seguir lidiando malamente con sus crónicas crisis en el corto plazo, sino la de involucrarse en planes económicos más ambiciosos a largo. El paradigma de estos planes de lado francés lo habría representado el plan de modernización a cuya cabeza estaba Jean Monnet desde una institución informal que respondía al nombre de Comisariado General del Plan. Respecto a la significación de los discursos de Truman para la élite dirigente de Francia, Robert Marjolin, miembro del citado comisariado¹⁷³¹, dirá «Desde el Comisariado general del Plan vimos inmediatamente la posibilidad de hacer del Plan francés una realidad»¹⁷³². Ahora bien, el plan Marshall que los discursos de Truman habrían anticipado no era algo que los norteamericanos estuviesen pensando únicamente para Francia. Al contrario, el destinatario del nuevo formato multilateral de ayuda a cargo de los norteamericanos, lo habrían pensado estos no para ningún país europeo en particular, sino para Europa en su conjunto. Las ayudas del Plan Marshall habrían sido concebidas por los estadounidenses como «una ayuda colectiva que se concedía al conjunto de sus beneficiarios, a los que se invitaba a que concertaran sus políticas económicas y monetarias y a que se prestaran una ayuda mutua»¹⁷³³. En la conferencia de París del 27 de junio de 1947, convocada para que se diera- franceses, británicos y soviéticos, principalmente- una respuesta al discurso que el presidente Truman pronunció el 5 de junio de ese mismo año en Harvard¹⁷³⁴, la URSS, representada por su ministro de exteriores, Molotov, renunciaría expresamente a la ayuda de Estados Unidos y optaría por abandonar las reuniones. Al hacerlo, la Unión Soviética arrastraría consigo a los países que estaban en trance de convertirse en sus satélites y que también habían sido invitados a la conferencia de París. Las explicaciones que Molotov vino a dar para justificar la renuncia soviética al Plan Marshall se habrían sustanciado en dos razones: por un lado, en lo dudoso de las intenciones asistenciales norteamericanas, inspiradas como estas habrían estado por el temor de los estadounidenses a que se produjera una crisis del capitalismo y, por otro, al hecho de que, ideada para Europa en general, la ayuda norteamericana terminaría por «aniquilar»¹⁷³⁵ las soberanías nacionales de los países que fueran a aceptarla¹⁷³⁶. Frente al plan Marshall, sólo el «Plan Stalin»¹⁷³⁷, según Molotov, habría estado en condiciones de garantizar la reconstrucción europea sobre unos cimientos sólidos, ese plan, sin embargo, no era exportable. Como bien percibe Kojève en las notas económicas que redacta en 1949 y que luego analizaremos con más profundidad, consustancial a la idea de un plan como el plan Marshall habría sido la cuestión de la unidad y cooperación entre los países europeos occidentales a cuyo conjunto y no individualmente dichas ayudas se habrían dirigido. Lo que, sin embargo y en contra de lo que en esas mismas notas nuestro autor parece dar a entender, no estaría tan claro es que los responsables norteamericanos estuvieran

¹⁷³¹ Véase p. 380 de esta tesis.

¹⁷³² Bossuat, *L'aide I*, 156.

¹⁷³³ Oppermann, *L'Europe monétaire*, 5, nota 10.

¹⁷³⁴ Bossuat, *L'aide I*, 138.

¹⁷³⁵ *Ibid*, 143.

¹⁷³⁶ *Ibid*.

¹⁷³⁷ *Ibid*.

dispuestos a permitir que la articulación de esas ayudas corriera a cargo de organismos internacionales y no de la propia administración pública norteamericana encargada de supervisarlas.

La URSS y los países de Europa del Este definitivamente fuera del proyecto europeo que el plan Marshall habría implicado, las delegaciones de los demás países habrían procedido a reunirse de nuevo en París el 12 de julio de 1947¹⁷³⁸ de cara a avanzar en la materialización de las ayudas del plan. De esta segunda reunión parisina resultaría la creación de un importante Comité de Cooperación Económica Europea, cuyo cometido habría sido el de elaborar un programa de reconstrucción europeo (European Recovery Program) de cuatro años de duración. Dicho programa estaba pensado para ser presentado a los responsables estadounidenses antes de que estos empezaran a poner en pie el sistema de ayudas¹⁷³⁹. Pero dos cuestiones habrían dado prueba ya de ser particularmente espinosas en estos incipientes esfuerzos conjuntos de cooperación europea: 1.- La relativa a qué posición tomar frente a la recuperación económica de una Alemania a la que el plan Marshall estaría incluyendo en calidad de igual entre sus beneficiarios 2.-La concerniente a cómo abordar la liberación de los intercambios inter-europeos y, correlativa a este aspecto, la cuestión de cómo proceder a una convertibilidad de las divisas sin la cual la referida liberación habría resultado poco menos que inviable¹⁷⁴⁰. Los titubeos y vacilaciones que el comité de cooperación económica habría mostrado a la hora de abordar esas cuestiones habrían acabado por poner nerviosos a los norteamericanos, que habrían procedido a concretar más sus demandas de cara a poder informar al congreso en Washington acerca de los progresos en la redacción del programa de reconstrucción y en las concomitantes cooperación y liberación de los intercambios a escala europea. Lo que entonces se habría demandado al citado comité es que en la redacción del citado programa contemplara una «la ampliación de las fronteras económicas a través del establecimiento de una unión aduanera»¹⁷⁴¹. El comité de los dieciséis potenciales receptores de las ayudas del plan Marshall se habría puesto a trabajar en esa dirección, sin embargo, la reacción de los responsables estadounidenses a los borradores que recibían habría sido la de encontrarse más antes una lista de compra de productos¹⁷⁴² que ante un plan serio de cooperación europea en los términos hablados. Por si fuera poco, se habría hecho paulatinamente patente que la creación de una unión aduanera a nivel europeo iba a contar con la decidida oposición de una Gran Bretaña temerosa de los riesgos que una tal unión pudiera representar para el mantenimiento tanto de sus preferencias imperiales como de sus relaciones bilaterales con los U.S.A.¹⁷⁴³ Ante esta tesitura, en septiembre de 1947 unos cada vez más impacientes E.E.U.U. habrían optado por trasladar al comité de cooperación económica europea el detalle de las condiciones con arreglo a las cuales el programa de reconstrucción en curso de elaboración podría obtener el visto bueno del departamento de Estado y ser luego votado favorablemente en el congreso. Esas condiciones habrían sido las siguientes¹⁷⁴⁴: 1.- Estabilización financiera interior de cada Estado europeo 2.- Compromiso de implementación de los programas de recuperación 3.- Reforzamiento de la cooperación europea 4.-Supresión de barreras cuantitativas y aduaneras inter-europeas 5.- Distinción entre importaciones de aprovisionamiento y de equipamiento 6.- Creación de una organización europea permanente

¹⁷³⁸ *Ibid*, 148.

¹⁷³⁹ *Ibid*.

¹⁷⁴⁰ *Ibid*, 148-149.

¹⁷⁴¹ *Ibid*, 152.

¹⁷⁴² *Ibid*, 153.

¹⁷⁴³ Oppermann, *L'Europe monétaire*, 6-7.

¹⁷⁴⁴ Bossuat, *L'aide I*, 153.

para la ejecución del programa europeo de reconstrucción. A juicio de Robert Marjolin esa presión norteamericana habría tenido por efecto «introducir en este concierto de ruidos discordantes un mínimo de unidad»¹⁷⁴⁵. Así las cosas, el nuevo informe que el 22 de septiembre de 1947 el comité de cooperación económica habría remitido a los norteamericanos, si bien todavía insatisfactorio a ojos de estos, habría tenido al menos la virtud de propiciar la creación de un comité de expertos financieros¹⁷⁴⁶ encargado de redactar el proyecto que más se habría aproximado al concepto de cooperación económica europea por el que la administración Truman con tanto ahínco trabajada, pese a las no pocas reticencias de los propios europeos. Nos referimos al «acuerdo tipo Ansiaux» en alusión a Hubert Ansiaux, reputado financiero belga, ex director de la banca nacional de Bélgica y futuro presidente de la comisión de pagos de la O.E.C.E., a quien Kojève en una de sus notas¹⁷⁴⁷ presentará como víctima de prejuicios nacionales en el diseño que aquel habría hecho de una Unión Europea de Pagos ligada al plan Schuman. Firmado el 18 de noviembre de 1947 entre Francia, el Benelux e Italia y ampliado en abril de 1948 a Alemania occidental, el «acuerdo tipo Ansiaux»¹⁷⁴⁸ habría logrado dar forma a un sistema multilateral, aunque imperfecto, de compensación de pagos que, superando el marco estrecho de los acuerdos bilaterales, habría actuado como estímulo para que se produjese una liberación de los intercambios entre los países europeos. La idea en la base de dicho acuerdo habría sido que los saldos acreedores de un país europeo le sirvieran a éste para saldar sus deudas con otro, evitándose de este modo la salida de un oro y de unos dólares de los que Europa tan necesitada se habría encontrado en aquellos momentos. Pero no solo esto, porque el acuerdo monetario diseñado por el financiero belga habría permitido asimismo que los acreedores globales procedieran a convertir en oro o en dólares las deudas a su favor con el objetivo último de que pudiera llegarse a una convertibilidad general de las divisas, admitiéndose las ayudas norteamericanas del plan Marshall como garantías de esa conversión. Aunque al volumen de pagos que se multilateralizaba lo habrían seguido determinando acuerdos bilaterales¹⁷⁴⁹, el «acuerdo tipo Ansiaux» habría contribuido a abrir una línea de reflexión que a principios de junio de 1948 llevaría al comité de pagos de la O.E.C.E. a poder presentar un proyecto coherente de «fondo común de divisas europeas».¹⁷⁵⁰

Frente a los 22 mil millones de dólares de ayuda que los países europeos habrían inicialmente solicitado, el congreso y el departamento de Estado norteamericanos anunciaron finalmente en enero de 1948 la concesión de 17 mil millones de dólares a repartir en cuatro años en concepto de ayudas del plan Marshall¹⁷⁵¹, «el 9/10 de las mismas presentando el carácter de donaciones y 1/10 el de préstamos a un 2,5% reembolsables en 35 años a partir de 1956»¹⁷⁵². Desde ese instante habría correspondido a los dieciséis países que el 27 de junio de 1947 aceptaron en París el plan Marshall, ponerse a crear una organización europea multilateral y permanente que se encargara de la ejecución del programa de reconstrucción europeo y del correlativo reparto de los fondos para llevarlo a cabo. La aprobación

¹⁷⁴⁵ *Ibid*, 156.

¹⁷⁴⁶ *Ibid*, 160.

¹⁷⁴⁷ Nota administrativa de Alexandre Kojève «Note pour M. Filippi. Objet: la proposition Schuman et L'O.E.C.E.», 16 de mayo de 1950, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

¹⁷⁴⁸ Bossuat, *L'aide I*, 160.

¹⁷⁴⁹ *Ibid*, 161.

¹⁷⁵⁰ *Ibid*.

¹⁷⁵¹ Bossuat, *L'aide II*, 252. y Bossuat, *L'aide I*, 177.

¹⁷⁵² Oppermann, *L'Europe monétaire*, 5, nota 10.

definitiva del plan Marshall por parte del congreso de los EEUU a mediados de marzo de 1948, implicando como implicaba el objetivo de conseguir que los intercambios económicos se volvieran dinámicos y multilaterales en el interior de Europa, habría estado lejos de fiar por completo la consecución de dicho objetivo únicamente a los países europeos concernidos. Y es, que, con la intención aparente de precaverse contra posibles desavenencias entre los países receptores de las ayudas, los norteamericanos les habrían exigido a estos que firmasen, por un lado, sí, un tratado multilateral entre ellos, pero, por otro, un tratado bilateral con los E.E.U.U. que los involucrara a cada uno a nivel individual¹⁷⁵³. El 15 de marzo de 1948 el comité de cooperación económica europeo de los dieciséis habría vuelto a reunirse en París para tratar de dar forma al organismo europeo multilateral y permanente que las condiciones de las ayudas habrían demandado¹⁷⁵⁴. En las negociaciones para la creación de ese organismo habrían participado los referidos dieciséis países, así como los representantes de dos de las zonas de la ocupación de Alemania, la angloamericana y la francesa. La representación de esta última la habría ostentado por esas fechas Jean Filippi¹⁷⁵⁵, quien ese mismo año de 1948 se convertiría en jefe de Kojève en la DREE. Dentro de esta dirección, el servicio de asuntos alemanes, dependiente de la delegación para asuntos económicos alemanes dirigida por el mentado Filippi desde Baden-Baden, habría disfrutado de cierta autonomía respecto al resto de servicios de la DREE especializada como estaría en la gestión «de la zona francesa de ocupación»¹⁷⁵⁶. Pues bien, bajo la subdirección del antedicho servicio de asuntos alemanes a cargo de Hubert Rousselier, amigo y antiguo colega este último de Filippi cuando ambos trabajaban para el ministerio de finanzas del gobierno de Vichy, se habría encontrado un Kojève a quien, entre 1947 y 1948 lo estaríamos viendo, según nuestras fuentes, ya en La Habana negociando cláusulas comerciales a nivel mundial, ya ocupándose y siguiendo de cerca la evolución de los asuntos alemanes en una Europa aún por reconstruir. Las negociaciones para la creación del citado organismo europeo multilateral y permanente a las que más arriba nos referíamos antes de abrir el pequeño paréntesis que nos ha permitido ubicar la posición de nuestro autor en el momento en que aquellas habrían tenido lugar, habrían concluido un mes después de su comienzo con la creación de la O.E.C.E. (Organización Europea de Cooperación Económica) el 16 de abril de 1948. El objetivo general del referido organismo habría sido el de conseguir una mayor integración de las economías de sus dieciséis países miembro. Dicha integración habría conllevado que se procediera a liberar y a volver multilaterales los intercambios entre esas economías en base al reparto colectivo de las ayudas del plan Marshall, la puesta en marcha de «un programa europeo de producción, importación y exportación en el marco de un plan multilateral anual»¹⁷⁵⁷ y un horizonte incierto de creación de una unión aduanera en el que, para algunos, se habría jugado la opción entre «un modelo comunitario de inspiración keynesiana y un modelo comercial de vocación librecambista de inspiración liberal»¹⁷⁵⁸. El eje motor de la O.E.C.E. lo habrían constituido diecisiete comités técnicos de los que cinco habría estado presididos por Francia¹⁷⁵⁹. La toma de decisiones en el seno de esa organización se habría regido por la unanimidad, implicando el acuerdo de todas las administraciones nacionales¹⁷⁶⁰.

¹⁷⁵³ Bossuat, *L'aide I*, 178, 181.

¹⁷⁵⁴ *Ibid*, 179.

¹⁷⁵⁵ *Ibid*.

¹⁷⁵⁶ Badel, Jeannesson y Ludlow, *Les administrations*, 185.

¹⁷⁵⁷ *Ibid*, 179.

¹⁷⁵⁸ Oppermann, *L'Europe monétaire*, 6 (Nota 14.)

¹⁷⁵⁹ Bossuat, *L'aide I*, 180.

¹⁷⁶⁰ Auffret, *La philosophie, l'Etat*, 297.

Con sede en París y con, como ya se ha dicho¹⁷⁶¹, Robert Marjolin como primer secretario general, la O.E.C.E. habría respondido a un patrón de cooperación intergubernamental cuyo encaje con uno que respondiera a una hipotética unión aduanera habría sido en principio cuestionable¹⁷⁶². Contemplada con perspectiva, la O.E.C.E. habría sido vista por alguien como Jean Monnet como una organización cuyo funcionamiento se habría visto lastrado por una debilidad congénita que habría estado inscrita en el sistema mismo de cooperación intergubernamental que le tenía que servir de funcionamiento, una organización, en definitiva, a juicio del cabeza del comisariado del plan de modernización de Francia, con escasas posibilidades de convertirse en la federación europea occidental que Monnet habría tenido en mente¹⁷⁶³. Para otros, en cambio, como los representantes de la Conferencia Socialista internacional o, en un registro menos entusiasta, el politólogo y amigo de Kojève, Raymond Aron, la O.E.C.E. habría representado un primer hito en la transferencia de una parte de las soberanías nacionales hacia un ente de autoridad superior¹⁷⁶⁴. Esas promesas de Supranacionalidad que la O.E.C.E., virtualmente habría encerrado, habrían sido vistas por Kojève, a tenor de lo que éste escribe en sus notas¹⁷⁶⁵, como una realidad con visos de realizarse casi en el acto, de no haber sido por la oposición británica. Para el historiador Gérard Bossuat¹⁷⁶⁶, por último, la O.E.C.E., pudiendo haber sido el punto de partida de una verdadera unión europea, no habría pasado de ser un compromiso que al final habría acabado por no satisfacer a nadie. Un fracaso, en pocas palabras. Contra la eventualidad de este fracaso puede que se hubieran precavido, según lo apuntado, los propios norteamericanos cuando pusieron en marcha, en paralelo al multilateral, el aspecto bilateral¹⁷⁶⁷ de las condiciones del plan Marshall. Esto les habría permitido ganar flexibilidad negociadora, toda vez que los responsables estadounidenses habrían estado en condiciones de llegar a acuerdos individuales con cada país europeo, aspecto este, por cierto, que las notas o informes ministeriales de Kojève parecen omitir por completo. La E.C.A. (European Economic Administration) con Paul G. Hoffmann a la cabeza y con Averell Harriman de delegado en suelo europeo habría sido, por su parte, el organismo que la administración Truman habría montado con vistas a hacer un seguimiento in situ de los progresos de las ayudas Marshall y para velar al mismo tiempo por que el programa de reconstrucción europeo, cuya realización efectiva se había encomendado a la O.E.C.E., se tradujera en una verdadera integración de las economías europeas merced a su especialización y a un aumento de la producción y de los intercambios en el marco de una unidad real que habría estado llamada a lograrse sobre la base de una unión arancelaria¹⁷⁶⁸. Tras la creación de la O.E.C.E. en abril de 1948 en París, los E.E.U.U. confirmarían a ese organismo en su función distribuidora de las ayudas del plan Marshall durante 1948 y 1949¹⁷⁶⁹. Paradójicamente una de las primeras consecuencias que habría conllevado dicha creación habría sido la disolución del frente común que, contra las presiones liberalizadoras por parte de los USA, Francia y Gran Bretaña habían formado en las exitosas negociaciones

¹⁷⁶¹ Véase p. 380 de esa tesis.

¹⁷⁶² Oppermann, *L'Europe monétaire*, 6-7.

¹⁷⁶³ Bossuat, *L'aide I*, 180.

¹⁷⁶⁴ *Ibid.*

¹⁷⁶⁵ Véase a título de ejemplo Nota administrativa de Alexandre Kojève «L'O.E.C.E.», 01/09/1949-29/8/1949, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

¹⁷⁶⁶ Bossuat, *L'aide I*, 184-185.

¹⁷⁶⁷ *Ibid.*, 182.

¹⁷⁶⁸ *Ibid.*, 181.

¹⁷⁶⁹ *Ibid.*, 180.

del acuerdo de GATT en Ginebra y en las fracasadas de La Habana para crear una organización internacional del comercio. En lugar de dicho frente, la O.E.C.E. habría hecho emerger la crucial división que estaría existiendo, entre, de un lado, una Francia que habría buscado organizar Europa, aunque fuera bajo el paraguas de Washington, en beneficio de su propio plan de modernización nacional, y, de otro, una Gran Bretaña que, recelando de la autoridad de la O.E.C.E., habría preferido siempre responder bilateralmente a las demandas de la administración estadounidense. Por resumir cuál habría sido la situación en la que a partir de 16 de abril de 1948 la O.E.C.E. habría asumido la realización del reparto multilateral de las ayudas del plan Marshall, acudimos de nuevo a Gérard Bossuat autor en cuya obra «Francia, la ayuda americana y la construcción europea 1944-1954» estás líneas en buena parte se basan y para quien, coincidiendo en este punto por entero con los planteamientos que a Kojève vemos verter en sus notas, los británicos habrían sido «los principales enterradores de la unidad europea en 1948. Su inmovilismo en materia arancelara, de pagos intra-europeos, sus objeciones a una organización concertada de las economías europeas bloquearon el proceso de unión orgánica de Europa»¹⁷⁷⁰

v.- Perspectiva kojéviana sobre la dirección del sistema económico mundial

El artículo «Dificultades y esperanzas de la O.E.C.E.» aparecido el 24 de septiembre de 1949 en el número 206 de la revista «France Illustration» se corresponde con una nota económica que Kojève redacta ese mismo año y en la que nuestro autor viene a hacer un balance del primer año de funcionamiento de la O.E.C.E.¹⁷⁷¹. Nuestro autor empieza dicha nota constatando que el sistema económico de su tiempo estaría siendo un sistema liberal cuya característica más sobresaliente habría sido la tendencia general en él a que la intervención del Estado fuera eliminada de la esfera de los asuntos económicos. Kojève observa al mismo tiempo que a esa tendencia la presidiría un liberalismo «dirigista, esto es autoritario»¹⁷⁷², por el que la eliminación de la intervención del Estado sería algo de lo que, de hecho, se ocuparían los propios Estados. Según esto, un liberalismo de corte rooseveltiano estaría dedicándose a promover, a partir de iniciativas gubernamentales, la creación de entidades o instituciones económicas internacionales. Serían, por lo tanto, los propios gobiernos nacionales los que, a través de la creación acordada entre ellos de esos «potentes organismos internacionales»¹⁷⁷³, impulsarían la tendencia liberal general en la dirección de la mentada retirada del Estado de la esfera económica.

vi.- Obstáculos a la general tendencia liberal de retirada del Estado

Esa tendencia general liberal hacia la creación de un espacio económico internacional común libre de la injerencia estatal se habría topado, no obstante, con tres obstáculos. En primer lugar, los países subdesarrollados no habrían podido permitirse renunciar sin más al proteccionismo y a la no injerencia de sus Estados en sus economías nacionales porque esa renuncia y esa no injerencia habrían llevado a que sus economías quedaran a merced de la competencia mundial. Tampoco habrían podido permitirse esa renuncia, en segundo lugar, los países europeos. Las economías arruinadas por la guerra de estos países habrían requerido que se las reconstruyera con antelación para que, dotadas de de balanzas de

¹⁷⁷⁰ *Ibid.*, 184-185.

¹⁷⁷¹ Nota administrativa de Alexandre Kojève «L'O.E.C.E.», 01/09/1949-29/8/1949, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

¹⁷⁷² Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, «L'O.E.C.E.», «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France.

¹⁷⁷³ *Ibid.*

pagos saneadas, pudieran incorporarse al sistema liberal mundial más arriba descrito con las garantías suficientes para que el mantenimiento de su autonomía se hiciera posible. En tercer lugar, cualquier país, por extensión, que no estuviera contando con un mercado interno lo suficientemente amplio como para que sus costes pudieran competir con los de otros países que sí dispusieran de uno de un tamaño acorde, tampoco demostraría estar en condiciones, a riesgo de perder su autonomía en el intento, de sumarse a la tendencia liberal preconizada por el sistema mundial de economía rooseveltiano.

viii.- El discurso de Truman, el plan Marshal, la O.E.C.E.

Las iniciales reticencias de la economía norteamericana a reconocer las citadas barreras de acceso al sistema económico mundial que estarían afectando a economías distintas a la suya, habrían sido felizmente aparcadas en el discurso que el presidente Harry Truman pronunció el 12 de marzo de 1947 ante el congreso de los E.E.U.U. En dicho discurso el miembro del partido demócrata y líder de la mayor potencia económica del mundo habría venido a conceder que la solución mundial a los problemas económicos, pasando como pasaba por la creación de un espacio económico internacional común fuera del control de los Estados, habría implicado, en primer lugar y con carácter previo, una elevación general del nivel de vida de los participantes o candidatos a participar en dicho espacio y, en segundo, la organización de un plan asistencial de ayudas financieras que hiciera posible dicha elevación. Sólo que, esas ayudas y la consiguiente elevación general del nivel de vida que sería su resultado, no se habrían podido producir en el ámbito de cada Estado nacional por su cuenta, esto es, bilateralmente, sino que el restablecimiento de la economía de cada nación en la dirección de esa elevación general de condiciones de vida habría conllevado la necesaria cooperación internacional entre las naciones receptoras de la ayuda. Este aspecto habría cobrado especial relevancia cuando los primeros intentos de ayuda internacional a cargo de los U.S.A. fracasaron debido principalmente a que fueron llevados a cabo bilateralmente, esto es, por medio de la concesión de préstamos internacionales y de la realización de donaciones a Estados-nación individuales en concreto. La reacción del gobierno Truman a esos fracasos iniciales habría tenido para Kojève un carácter revolucionario. Y así, el plan Marshall cuyo fin último no habría sido sino la por el liberalismo rooseveltiano predicada creación de un sistema económico mundial, habría acabado por comportando que las ayudas financieras estadounidenses se dirigieran no a naciones individuales concretas, sino a conjuntos internacionales englobando a más de una de ellas. Así las cosas, a esas naciones, interpeladas colectivamente por los paquetes norteamericanos de ayuda financiera, no les habría quedado otro remedio que cooperar internacionalmente entre ellas para proceder a un reparto racional de las mismas. Esta habría sido justamente la razón que habría subyacido a la creación de la O.E.C.E el 16 de abril de 1948. Los préstamos y donaciones norteamericanos habrían obligado a los países europeos a tener que agruparse en un ente internacional autónomo a cuyo cargo habría quedado la realización del reparto de dichos préstamos y donaciones, lo que no habría venido sino a plasmar que «los esfuerzos aislados, vale decir, contradictorios, no pueden resolver los problemas económicos y financieros nacionales»¹⁷⁷⁴. En efecto, únicamente organizando en común el reparto y la distribución de la asistencia financiera estadounidense a través de una coordinación de las inversiones y de la correspondiente especialización en diferentes ramas de la producción de las economías de los países europeos agrupadas en un conjunto, podría llegarse a crear un mercado común a nivel europeo que redundara en un aumento de la producción y en una disminución de los precios de coste. Al agruparse internacionalmente, la competitividad de estos países se habría visto, de este modo, sustancialmente

¹⁷⁷⁴ *Ibid.*

mejorada de suerte y sus economías se habrían vuelto aptas para acceder al sistema económico mundial rooseveltiano sin riesgo para su autonomía.

viii.- Situación actual y el problema británico

No sin cierta amargura vemos a Kojève en esta nota y artículo suyos de 1949 admitir que las prometedoras soluciones que tanto el plan Marshall como la O.E.C.E habrían representado de cara a hacer viable el sistema económico mundial, se habrían encontrado, sin embargo, lejos de ser implementadas con la resolución y el ritmo adecuados. Las causas de esta ralentización habría que adscribir las a la distorsión que los intereses nacionales de los países europeos estarían produciendo en la visión de conjunto de la O.E.C.E. Esta pérdida de la perspectiva de conjunto Kojève la habría atribuido, más en concreto, al hecho de que las ayudas del plan Marshall se estuvieran dirigiendo a paliar, no solamente los déficits en las balanzas de pagos de los dieciséis países europeos que habrían aceptado los fondos Marshall, sino simultáneamente, a sanear los de la Commonwealth británica bajo el pretexto de que también Gran Bretaña estaría siendo miembro de la O.E.C.E. Sólo que, si a la O.E.C.E., como colectivo económico internacional europeo concebido para proceder al reparto de los fondos del plan Marshall, se la hubiera pensado para que en sus objetivos contemplaran a la Commonwealth británica, el montante de dichos fondos habría dado entonces prueba de ser manifiestamente insuficiente a la hora de cubrir las necesidades del conjunto. Pero detrás de esa insuficiencia material en los fondos se habría encontrado para Kojève una incompatibilidad estructural, esta incompatibilidad obedeciendo al hecho de que el Reino Unido estaría siendo miembro a la vez de dos colectivos internacionales diferentes, por un lado, la O.E.C.E. y, por otro, la Commonwealth. No se habría tratado, pues, la referida de una insuficiencia que estuviese afectando a los montantes en dinero de las ayudas, cuanto de que el aspecto miembro de la Commonwealth del Reino Unido estaría dando prueba de ser incompatible con su aspecto miembro de la O.E.C.E, la consecuencia de esto no habiendo sido otra que la pérdida de visión de conjunto que a ese organismo europeo le habría sido consustancial, pérdida que habría redundado, a su vez, en una dramática ralentización del proceso de integración de las economías nacionales de los diferentes países en una sola europea.

ix.- Soluciones posibles

La solución a ese problema británico no habría sido algo que habría podido encontrarse dentro del marco de la O.E.C.E. Al reto que con el asunto del déficit en dólares de la Commonwealth británica a esa organización se le habría planteado, sólo habría cabido abordarlo fuera de dicho marco europeo, esto es, «a escala mundial»¹⁷⁷⁵, en un probable acuerdo al que Gran Bretaña y Estados Unidos habrían tenido que llegar entre ellos. Únicamente en la medida en que se volvieran conscientes de esto, se habrían encontrado los países integrantes de la O.E.C.E. en condiciones de alinear sus intereses con el interés integrador del conjunto europeo, interés este que, correctamente aprehendido, habría sido el encargado de permitir, en último término, que la integración europea pudiera llevarse a cabo en «plazos que podrían juzgarse utópicos».¹⁷⁷⁶

¹⁷⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁷⁶ *Ibid.*

5.- Segunda nota de 1949: «Los países atrasados»

i.- Contexto general: acerca del punto iv de Truman y el miedo a la pérdida de las colonias

El 20 de enero de 1949 el presidente de los Estados Unidos Harry Truman pronuncia el discurso de investidura correspondiente a su segundo mandato. El punto iv de dicho discurso habría hecho referencia a un objetivo que en general habría sido el de la búsqueda de una mejora y crecimiento de las regiones no desarrolladas. Al enunciar dicho objetivo las intenciones de Truman no habrían sido las de organizar un segundo plan Marshall como el que se acababa de organizar para Europa occidental, pero cuyos beneficiarios estarían siendo esta vez las regiones no desarrolladas del planeta, sino el de incitar al capital privado norteamericano, reacio a moverse, a que se empleara en el desarrollo económico de los países pobres que se habrían encontrado bajo control de los países europeos occidentales¹⁷⁷⁷. El propio consejo económico y social de las naciones unidas (ECOSOC) no habría tardado en hacerse eco del punto iv del discurso de Truman. Y así, la delegación francesa en ese consejo se habría pronto apercebido de los peligros que para Francia habría encerrado un plan por el que los E.E.U.U. parecían estar aspirando a monopolizar, por sí solos o a través de la ONU, la ayuda a los países no desarrollados¹⁷⁷⁸. Tanto Francia como el Reino Unido, países ambos con posesiones coloniales, habrían sido al mismo tiempo conscientes de que, de abstenerse de participar en dichas ayudas, su ejecución bajo el patronazgo conjunto de la ONU y los E.E.U.U. podría llegar a debilitar la autoridad de las respectivas metrópolis sobre los territorios que, estando bajo su dependencia, fueran receptores de aquellas. Los planes norteamericanos ligados al punto iv podían, en suma, convertirse en un expediente indirecto para desposeer a esas metrópolis del control sobre sus colonias. Sin embargo, por más que compartieran los recelos, ni Francia ni Gran Bretaña habrían estado por la labor de iniciar una acción europea común en este terreno¹⁷⁷⁹, así que cada uno de estos países habría optado por adherirse oficialmente a las políticas del punto IV de Truman a su particular modo y manera. Los gobernantes franceses lo habrían hecho aceptando la idea de la ayuda, pero rechazando que la misma tuviera que ser articulada a través de instituciones internacionales, ya que con ello podría darse pie –y de esto Kojève se hace eco en una de sus notas– a que los países del Este controlados por los soviéticos acabaran uniéndose a los de Asia y de América latina contra el colonialismo europeo¹⁷⁸⁰. Tampoco la O.E.C.E., contrariamente, en este caso, al criterio que Kojève va a expresar en la nota que analizaremos más abajo, habría sido una institución en cuyas manos los dirigentes del país galo se hubieran mostrado especialmente dispuestos a dejar la articulación de unas ayudas siempre percibidas como una potencial amenaza con «una virulenta carga anto-colonial»¹⁷⁸¹. Lo prioritario, por ejemplo, para Robert Schuman, ministro francés de finanzas de la época habría sido tratar de evitar que bajo el pretexto de los planes de ayuda dimanantes del punto IV de Truman, los territorios coloniales se convirtieran en zonas abiertas a la intervención discrecional de la ONU o del capital norteamericano. En el fondo, Francia en relación con el referido punto se habría debatido en una contradicción de la que le habría sido difícil, por no decir imposible, salir, y es que tan necesitados de esos capitales de ayuda habrían estado sus posesiones coloniales en 1949, como la propia metrópoli francesa lo habría estado en 1947. Sin margen de maniobra para renunciar a dichas ayudas, Francia no habría podido dejar de ser al mismo tiempo consciente de los riesgos que para la autoridad

¹⁷⁷⁷ Bossuat, *L'aide I*, 520.

¹⁷⁷⁸ *Ibid*, 521.

¹⁷⁷⁹ *Ibid*.

¹⁷⁸⁰ *Ibid*.

¹⁷⁸¹ *Ibid*, 522.

sobre sus colonias el punto iv implicaba. El posicionamiento de Francia respecto del punto de la política norteamericana en cuestión se habría, al cabo, sustanciado en la asunción de que «la intervención económica, financiera, técnica, humana de los Estados Unidos marca el final de la presencia francesa en solitario en África.»¹⁷⁸²

ii.- Contexto: acerca del punto iv de Truman y el fondo especial de desarrollo de los territorios de ultramar

El grueso de la ayuda a los países subdesarrollados dependientes de Francia habría acabado, sin embargo, por articularse en buena medida mediante el recurso a los fondos del Plan Marshall, al crearse en Julio de 1949, y con cargo a las sumas contempladas en dicho plan, un fondo especial destinado al desarrollo de los territorios de ultramar europeos¹⁷⁸³. La idea era que cuando el plan Marshall tocara a su fin y dada la crónica escasez de dólares de la que aún adolecían las economías de los países que se beneficiaban del plan norteamericano, aquellos pudieran contar en los países subdesarrollados que les eran dependientes con una fuente de materias primas alternativa a las que se habrían originado en la zona dólar. En base, pues, a proyectos de desarrollo muy concretos que los países europeos interesados debían presentar ante la administración norteamericana representada por la E.C.A. esta decidía si implicarse o no en los mismos. En el caso de que sí, los proyectos pasaban a ser sufragados por los estadounidenses en parte con dólares de origen mayormente privado, pero, sobre todo, con un fuerte despliegue de ayuda técnica. La materialización de las ayudas con base en el punto iv de Truman se habría traducido a la postre en el establecimiento de una suerte de condominio económico en el África negra¹⁷⁸⁴. De ese condominio se habrían beneficiado los USA, que habrían ganado acceso así a los recursos mineros de dichas regiones del mundo y no tanto los países europeos que con la realización de los proyectos de desarrollo sobre el terreno se habrían sumado renuientemente a unas políticas del punto iv en las que los E.E.U.U. siempre les llevarían la delantera. El miedo al comunismo, por su parte, también habría jugado su papel en el reparto de los fondos con cargo al citado punto iv, no en vano el mismo Truman habría asegurado que «El estancamiento económico es la vanguardia de la conquista soviética»¹⁷⁸⁵. En las postrimerías del Plan Marshall en 1951, los territorios dependientes de Francia llegaron a disfrutar de una sustanciosa ayuda en forma de donaciones a cuenta de la E.C.A. Pero, en la práctica, la implementación de las ayudas del punto iv iba a hacer del condominio al que antes nos hemos referido una especie de cogestión económica franco-norteamericana de las posesiones coloniales francesas, de suerte que el futuro económico de los territorios dependientes de Francia habría sido decidido al final por un triunvirato formado por la autoridad en dichos territorios, de un lado, la del gobierno de la metrópoli en París, de otro y, en tercer lugar, la autoridad estadounidense de la E.C.A.¹⁷⁸⁶

iii.- Contexto: acerca del punto iv de Truman. Balance 1949-1951

«Como si el Congreso prosiguiera el plan Marshall en los territorios de ultramar a pesar de su interrupción en Europa»¹⁷⁸⁷, el 26 de junio de 1951 la E.C.A. habría aumentado brutalmente su ayuda en dólares con cargo al periodo 1950-1951 para los territorios dependientes de Francia. Pero sería el

¹⁷⁸² *Ibid.*

¹⁷⁸³ *Ibid*, 523.

¹⁷⁸⁴ *Ibid*, 524.

¹⁷⁸⁵ *Ibid*, 525.

¹⁷⁸⁶ *Ibid*, 526.

¹⁷⁸⁷ *Ibid*, 525-526.

canto del cisne de dichas ayudas, 1951 marcando el comienzo del declinar de las políticas inspiradas por el punto IV de Truman en lo que concernía a las colonias francesas. Y es que el aspecto de ayuda al desarrollo por el que se habrían distinguido los programas de ayuda de la administración Truman habría pasado a un segundo plano para ser relevado, si bien en una línea continuidad que se no habría visto nunca abruptamente rota¹⁷⁸⁸, por la prioridad que bajo la administración Eisenhower habría empezado a darse a la cuestión, hasta entonces en apariencia menos relevante, de la «seguridad inmediata del mundo occidental»¹⁷⁸⁹. Como balance cabría decir que, en contraste con lo que el plan Marshall habría supuesto para la metrópoli europea, a las políticas del punto IV respecto de los territorios dependientes europeos las habría caracterizado una cierta estrechez de miras y un cierto cortoplacismo. Los de E.E.U.U., en primer lugar, por haber privilegiado estos sobre cualesquiera otros los proyectos de inversión en materiales estratégicos, de «avalancha americana sobre los materiales estratégicos del imperio gracias al plan Marshall» llegando a hablar el historiador Gérard Bossuat¹⁷⁹⁰. Los de Francia, en segundo, tanto por haber priorizado la modernización de la metrópoli y el norte de África sobre los demás territorios de la Unión Francesa, como por no haber seguido abstenido sus gobiernos una estrategia coherente de industrialización con vistas a reforzar el capitalismo francés en el conjunto de esa Unión. Adaptándose al ritmo y preferencias inversoras norteamericanos en sus territorios coloniales, Francia, protestaciones imperiales aparte, se habría limitado a anticipar con sus políticas tributarias del punto IV la descolonización que más tarde experimentaría en sus territorios coloniales.¹⁷⁹¹ Por último, las políticas del punto iv habrían traslucido también una estrechez de miras y un cortoplacismo por parte europea, puesto que, contrariamente a lo que a Kojève veremos expresar en su nota acerca de una O.E.C.E. administrando el patrimonio colonial puesto en común por sus países integrantes, nada semejante habría llegado a ocurrir en el periodo 1949-1951. Es más, habría tenido que esperarse a 1956 para que Francia contemplara la «entrada de los territorios de ultramar en el Mercado Común»¹⁷⁹². Así las cosas, no dejaría de sorprender el acusado contraste que estaría presentándose entre, de un lado, el papel crucial que la razón práctica kojeviana habría asignado al punto IV del discurso de Truman como una especie de hito decisivo en la consecución de una política redistributiva global que pudiera conducir a su Imperio universal y homogéneo en base a las donaciones multilaterales que dicho punto habría propiciado y, de otro, la parquedad de resultados de las políticas que realmente se habrían desarrollado con arreglo al citado punto, parquedad que podría quedar resumida en los cuatro aspectos siguientes:

1. Focalización de las políticas el punto iv en el aprovisionamiento de un cierto tipo de materias primas que habrían resultado estratégicas para la economía norteamericana y la correlativa dejación de otros sectores.¹⁷⁹³
2. Prioridad dada por esas políticas, de un lado, al libre acceso de los productos y capitales norteamericanos a los mercados coloniales de los diferentes países europeos y, de otro, a «la lucha contra la subversión comunista»¹⁷⁹⁴.

¹⁷⁸⁸ Stephen Macekura «The Point Four Program and U.S. International Development Policy» *Political Science Quarterly*. Academy of Political Science Volume 128, n° 1 Spring 2013, 127- 160, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/polq.12000>

¹⁷⁸⁹ Bossuat, *L'aide I*, 532.

¹⁷⁹⁰ *Ibid*, 533.

¹⁷⁹¹ *Ibid*, 533-534.

¹⁷⁹² *Ibid*, 534.

¹⁷⁹³ *Ibid*.

¹⁷⁹⁴ *Ibid*.

3. Promoción a cargo de esas políticas de nacionalismos irredentistas en algunos de los territorios que habrían sido objeto de sus intervenciones (Túnez y Marruecos)¹⁷⁹⁵
4. Seguimiento a remolque de las pautas «deslavazadas y confusas»¹⁷⁹⁶ de las políticas norteamericanas del punto iv por parte de unos gobiernos europeos de la época más preocupados por la reconstrucción de sus economías que por un desarrollo de conjunto con sus territorios dependientes

iv.- Contexto: acerca del alcance real del punto iv de Truman

Se ha apuntado más arriba y nos limitaremos simplemente a resaltarlo aquí: las realizaciones del plan Marshall, si es que la comparación puede siquiera hacerse, habrían superado en ambición y alcance a las del punto IV, cualesquiera que pudieran haber sido éstas. Las más de las veces se habría tratado de «financiar proyectos a pequeña escala para mejorar condiciones básicas de vida bajo el argumento de que ello facilitaría, a su vez, que se produjeran inversiones privadas y préstamos de otras organizaciones»¹⁷⁹⁷. Esa financiación no tendría por qué implicar necesariamente el concurso de capital norteamericano, sino que el punto iv de Truman habría previsto que fueran inversores extranjeros o la misma comunidad llamada a beneficiarse de la implementación en su territorio del proyecto en cuestión, los que corrieran a cuenta de los costes de inversión¹⁷⁹⁸. El congreso estadounidense, se habría mostrado particularmente renuente a que se comprometieran fondos públicos en las políticas del punto IV. Y así, el Acta para el Desarrollo Internacional por la que dicho punto quedó aprobado en Washington habría contado con que las referidas políticas fueran financiadas por la «coordinación entre compañías privadas, fundaciones filantrópicas y organizaciones Supranacionales» como el Banco Mundial, la O.N.U. y la Organización de Estados Americanos. La ejecución de esos proyectos habría implicado el desplazamiento de técnicos norteamericanos sobre el terreno para la puesta en desarrollo de un sector de la economía de un determinado territorio o comunidad falto de recursos para hacerlo, ya fueran estos territorios autónomos o dependientes de una metrópoli cualquiera. Subyaciendo no sólo a estas misiones técnicas norteamericanas del punto IV, sino también al plan Marshall¹⁷⁹⁹, habría estado la idea de autoayuda, de acuerdo con la cual la transferencia tecnológica de los expertos estadounidenses habría sido pensada para que en el futuro los conocimientos transmitidos pudieran hacerse sostenibles sobre los hombros de la comunidad que los habría recibido. El modelo de desarrollo que el punto IV auspiciaba habría, de hecho, encontrado su fuente de inspiración en un precedente rooseveltiano de los años treinta del pasado siglo, la Tennessee Valley Authority, autoridad esta que habría sido la encargada del desarrollo eléctrico de los estados norteamericanos bañados por el río del mismo nombre sometiendo a control sus crecidas. Sobre este modelo se habrían incluso basado algunas de las propuestas que altos dirigentes franceses habrían elaborado tras la segunda guerra mundial para que se procediera a la internacionalización de la cuenca del Ruhr¹⁸⁰⁰. Sea como fuere, pese a la poca presencia de capital público y al hincapié que se habría hecho en ellos en la transferencia no de dinero cuanto de tecnología, si algo habría diferenciado a los proyectos de ayuda al desarrollo derivados del punto iv del discurso inaugural de Truman en 1949 de

¹⁷⁹⁵ *Ibid.*

¹⁷⁹⁶ *Ibid.*

¹⁷⁹⁷ Macekura, *Point Four*, 127-160.

¹⁷⁹⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰⁰ Bossuat, *L'aide I*, 81, 124.

otros que habrían podido servirles de precedente, ello habría sido, por un lado, la visión clara compartida por sus promotores de la relación que habría existido entre «desarrollo económico nacional, integración económica internacional y promoción de instituciones políticas liberales, relación que, por su parte, se correspondería con los intereses estratégicos de los Estados Unidos»¹⁸⁰¹ y, por otro, que objeto de esos proyectos habrían dejado de serlo regiones concretas para serlo el mundo entero en vías de desarrollo.¹⁸⁰² Merced a esa relación que habría unido la realización de proyectos a pequeña escala con patrones más generales de desarrollo económico, el punto IV habría demostrado, pese a sus modestos inicios, estar dando «expresión institucional a una ideología proteica de desarrollo internacional»¹⁸⁰³, ideología que en el ambiente político de la descolonización habría podido convertirse en la pieza fundacional de la «estrategia de seguridad americana»¹⁸⁰⁴. No habría sido, por lo tanto, que tal y como sostiene Gérard Bossuat «A partir de 1952 deja de sentirse el espíritu del punto IV en las acciones de la administración americana en los territorios de ultramar franceses, sino que a partir de ese año la ideología proteica que ese punto contenía habría adoptado otra forma. Una forma esta que habría acarreado que entre 1953 y 1954 el término mismo de «punto iv» dejara de emplearse por parte de la administración estadounidense para designar sus programas de asistencia técnica y a que a dichos programas se los asociara cada vez con mayor frecuencia a objetivos militares y de seguridad. Una forma asimismo, que a mediados de los 50 y en réplica a las políticas de desarrollo soviéticas habría llevado a que la pequeña escala inicial de los proyectos del punto IV ganara en alcance tanto temporal como financieramente hablando y a que la administración Eisenhower dotara a esos proyectos con fondos de procedencia gubernamental mientras que, en paralelo, en su financiación se dejaba entrar igualmente a organismos Supranacionales como el Banco Mundial y la O.N.U a través, sobre todo, del Fondo Especial para el Desarrollo Económico (SUNFED) y del programa de asistencia técnica de aquella. Que la ideología proteica del punto IV acabara en los años 60 bajo las administraciones de Kennedy y Johnson por adoptar la forma de la teoría de la modernización y por dar pie a políticas de construcción de naciones desde un enfoque más holístico, antes que suponer ninguna refutación a los primitivos planteamientos del punto IV, habría sido una especie de culminación consecuente de los mismos y del vínculo que en ellos se habría establecido desde el inicio ente desarrollo internacional y promoción de los intereses estratégicos nacionales de los E.E.U.U.

A Kojève le veremos referirse al punto IV en no pocas de sus notas y lo hará refiriéndose a él como un hito crucial para la consecución de uno de sus objetivos, la elevación de los estándares de vida y la homogeneización mundial. Es poco probable que las esperanzas y ambiciones que nuestro autor habría expresado acerca el citado punto, aunque muchas de ellas contemporáneas al propio discurso de Truman, estuvieran haciendo alusión a la modestia de los programas de asistencia iniciales. Nos inclinamos a creer más bien que Kojève habría sabido ver «la ideología proteica» que ese discurso habría encerrado y se la habría apropiado para sus propósitos. Y así, tendríamos que no sólo es que parte del contenido de su nota del 08 de enero de 1951 titulada «Punto IV de los americanos»¹⁸⁰⁵ podría ser leído en buena

¹⁸⁰¹ Macekura, *Point Four*, 127-160.

¹⁸⁰² *Ibid.*

¹⁸⁰³ *Ibid.*

¹⁸⁰⁴ *Ibid.*

¹⁸⁰⁵ Nota administrativa de Alexandre Kojève «Point IV des américains. Note pour Monsieur Filippi», 08 de enero de 1951, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

medida como una anticipación de las palabras que en octubre de 1959 pronunciará Leonard J. Saccio, director de la en 1955 creada Administración para la Cooperación Internacional (ICA en sus siglas en inglés): «Independientemente de lo que ocurra con el estatus y el coste de los programas de defensa, vamos a tener, no menos, sino más necesidad de esas partes del Programa Mutuo de Seguridad que tienen que ver con el desarrollo antes que con casos de defensa o desastre»¹⁸⁰⁶, es que en su nota de junio de 1961 titulada «El problema agrícola en el mundo occidental moderno y el plan Mansholt»¹⁸⁰⁷ Kojève se dispondrá a hacer del programa de la administración Kennedy «Food for Peace»- un programa que, poniendo al día una ley de la administración Eisenhower, convertía los suministros de alimentos a países en vías de desarrollo en eje estratégico de las políticas internacional y de seguridad estadounidenses- uno de los pilares para que pudiera alcanzarse un precio justo de los productos agroalimentarios y solucionarse, así, definitivamente el problema agrícola mundial. Puede, en definitiva, que esta afinidad entre los planteamientos kojevianos y los norteamericanos en materia de política internacional y de seguridad global, afinidad a la que habría presidido el eco del discurso de Truman de 1949, fuera lo que habría llevado a Raymond Aron, a sugerirle a nuestro autor en carta del 16 de octubre de 1961¹⁸⁰⁸ que se citase con el hombre de Estado norteamericano y teórico de la modernización W.W. Rostow, quien en por esas fechas se habría encontrado de visita en París.

v.- Los «países atrasados»

En 1949, el mismo año de publicación de su artículo sobre la O.E.C.E., Kojève va a redactar una nota para la DREE titulada «Nota sobre el desarrollo de los países atrasados»¹⁸⁰⁹. En su introducción a la nota Kojève hace alusión a unos telegramas de Pierre Mendès-France de febrero de ese año y a una nota redactada asimismo en febrero de 1949 por el ministro de asuntos exteriores, por aquel entonces Robert Schuman. El foco de atención del informe de nuestro autor lo constituye el punto iv del discurso de investidura presidencial de Harry Truman. Por la importancia nodal que Kojève concede al citado punto en su visión del sistema económico mundial de la posguerra nos permitimos reproducirlo en su literalidad:

Tenemos que embarcarnos en un programa nuevo y audaz para poner los beneficios de nuestros avances científicos y progreso industrial a disposición de la mejora y crecimiento de las áreas subdesarrolladas. Más de la mitad de la población mundial vive en condiciones próximas a la miseria. Su alimentación es inadecuada. Son víctimas de enfermedades. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza es un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y las habilidades para mitigar el sufrimiento de estas poblaciones. Los Estados Unidos de América están a la cabeza entre las naciones en el desarrollo de técnicas industriales y científicas. Los recursos materiales de los que

¹⁸⁰⁶ Macekura, *Point Four*, 127-160.

¹⁸⁰⁷ Nota administrativa de Alexandre Kojève «Le problème agricole dans le monde occidental moderne et le plan Mansholt», 11 de junio de 1961, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

¹⁸⁰⁸ Correspondencia recibida por Alexandre Kojève «Carta de Raymond Aron» del 16 de octubre de 1961, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, caja 22, Bibliothèque Nationale de France.

¹⁸⁰⁹ Nota administrativa de Alexandre Kojève «Note sur le développement des pays arriérés», 19 de diciembre de 1969, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

disponemos para ayudar a otros pueblos son limitados. Pero nuestros fondos en conocimientos técnicos son incalculables y, siempre en aumento, dan prueba de ser inagotables.¹⁸¹⁰

a.- Países atrasados: territorios dependientes y territorios autónomos. Punto IV de Truman. ONU y O.E.C.E.

Kojève comienza esta nota distinguiendo dentro de los países económicamente atrasados entre territorios dependientes y territorios autónomos. Los primeros se corresponderían con las colonias dependientes de las metrópolis industrializadas y los segundos con los países que, no habiendo alcanzado el nivel de desarrollo económico de los más avanzados, no serían, sin embargo, colonias dependientes de ninguna metrópoli, sino que disfrutarían de autonomía nacional, esto es, de soberanía. El tratamiento económico que habría de darse a los países económicamente atrasados variaría en función de cuál fuera el tipo de país en que cupiera encuadrarlos.

Kojève observa, de entrada, que el desarrollo económico de los países atrasados autónomos o soberanos sería «una necesidad vital para Francia»¹⁸¹¹. Y lo sería porque para balancear sus cuentas nacionales, Francia necesitaría aumentar sus exportaciones, cosa que no podría hacer en mercados ya saturados, sino en mercados que estuviesen aún por crearse. Esto justamente sería lo que a Francia se le estaría ofreciendo en los países atrasados autónomos: la posibilidad de contribuir a su industrialización y, al hacerlo, crear de la nada mercados que hasta entonces no habrían existido y que, de esta manera, Francia estaba en condiciones de acaparar. El problema sería que en 1949 Francia no habría contado con la capacidad financiera para acometer esa industrialización. De entre todos los países avanzados, solamente los E.E.U.U. habrían estado en condiciones de hacerlo. Se trataría de ver, viene a plantear nuestro autor en relación con los países atrasados autónomos, qué podría hacerse para que lo preconizado en el referido punto IV del discurso de Truman se articulara a iniciativa de los estadounidenses. Enfocando el asunto desde la óptica de los norteamericanos, Kojève descarta que los objetivos del citado punto puedan ser alcanzados si las ayudas en él contenidas se canalizaran a través de inversores privados. Para que el enunciado del punto IV de Truman pudiera ser llevado a cabo con eficacia, se habría hecho necesario que a la ayuda norteamericana se la articulara a través de canales distintos a los representados por industriales exportadores de naturaleza privada. Y es que atentos esos industriales como habrían estado exclusivamente a su interés propio, de quedar la iniciativa asistencial monopolizada en sus manos, se frustrarían inevitablemente las ambiciones globales, vale decir, universales, que el discurso de Truman habría encerrado. Una vía que al gobierno USA se le habría ofrecido de cara a sustraer la articulación de los programas de ayuda a «los intereses privados de sus propios industriales» habría sido la de organizar esos programas a partir de decisiones que se tomaran en el seno de organizaciones internacionales que no estuviesen ligadas a los referidos intereses privados, instituciones, como, por ejemplo, la ONU. Si de lo que se trataba era de tratar de engranar la asistencia financiera sobre fundamentos objetivos, en lugar de hacerlo sobre intereses subjetivos y particulares, incluso la intervención de la banca internacional americana en calidad de agente articulador de los programas de ayuda habría sido preferible. Eso sí, una vez los programas de asistencia hubiesen quedado bajo la supervisión, ya sea de organismos como la

¹⁸¹⁰ Harry Truman, «Inaugural address of Harry S. Truman», *The Avalon Project. Documents in Law, History and Diplomacy*. Yale Law School. Lillian Goldman Library. https://avalon.law.yale.edu/20th_century/truman.asp

¹⁸¹¹ Nota administrativa de Alexandre Kojève «Note sur le développement des pays arriérés», 19 de diciembre de 1969, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

ONU, ya de una banca transnacional, ya sea de ambas instituciones a la vez, se habría hecho necesario cerciorarse de que los países atrasados autónomos en tanto beneficiarios potenciales de esos programas se abstuvieran de cursar sus pedidos a la industria norteamericana y de que, en lugar de ello, lo hicieran, de preferencia, a la europea. Referir el plan Marshall al punto IV de Truman como parece que en su nota Kojève hace, estaría implicando, a su juicio, que al objetivo de dicho plan se lo entendiera en los términos generales de un progresivo alineamiento de las economías no-norteamericanas con la de E.E.U.U., lo que en el caso de los países europeos se habría traducido en que a sus economías se las habilitara para abrir «mercados en los países independientes autónomos»¹⁸¹² apoyándose en las ayudas del plan Marshall. Así entendido, la mejor manera de no desvirtuar el punto IV habría pasado entonces, como se ha dicho, por conseguir que la ONU jugase el papel de organismo público a través del cual articular el reparto de los fondos asistenciales en dirección a los países atrasados autónomos no coloniales y hacerlo de manera que la participación de la iniciativa privada en dicha articulación quedara excluida. Le habría correspondido a la delegación francesa en las Naciones Unidas hacer campaña para que fuera esa interpretación del punto IV la que en última instancia se impusiera.

En relación con los países europeos también necesitados de asistencia, pero que no podrían ser catalogados propiamente como países atrasados autónomos, ni tampoco como países atrasados dependientes, la distribución de la ayuda norteamericana estaría pasando por la creación de un organismo internacional común a todos ellos. La O.E.C.E., un organismo ya creado, podría servir también a esos efectos. Sería, en cualquier caso, a un organismo de ese tenor al que competiría el diseño general del reparto y un sub-organismo del mismo el que se encargaría subsidiariamente de la distribución de los fondos de ayuda al desarrollo con destino a los países atrasados autónomos.

b.- Países atrasados dependientes y O.E.C.E.

El tratamiento que habría de darse a los países dependientes o coloniales habría presentado un cariz distinto. Sustraer el control económico de estos países a la soberanía de la metrópoli para encomendárselo a la ONU tendría el doble peligro de, por un lado, dejarlos expuestos a «las tendencias anti-coloniales que están apareciendo»¹⁸¹³ y, por otro, el de que esos territorios acaben cayendo, a través del citado organismo, en el radar de los intereses de la Unión Soviética y sus satélites. Sería necesario, por lo tanto, que el desarrollo de los países coloniales o dependientes quedara fuera de la influencia de la ONU. En el caso de las colonias o países dependientes que lo fueran de países europeos miembros de la O.E.C.E. no habría habido mayor problema en que a su desarrollo económico se lo hiciera objeto de una gestión común por medio de un «plan común de desarrollo de los territorios dependientes beneficioso para el conjunto de los países participantes»¹⁸¹⁴. La puesta en común de las colonias de los diferentes países y su desarrollo económico para beneficio del conjunto de la O.E.C.E. sería tratada en un «comité técnico ordinario en el que participan todos los miembros de la O.E.C.E.»¹⁸¹⁵, comité técnico que vendría a sustituir al «grupo de trabajo de los territorios (O.E.C.E.) de ultramar»¹⁸¹⁶ en el que con carácter más específico se habría tratado hasta entonces la problemática de las colonias de cada Estado nacional.

¹⁸¹² *Ibid.*

¹⁸¹³ *Ibid.*

¹⁸¹⁴ *Ibid.*

¹⁸¹⁵ *Ibid.*

¹⁸¹⁶ *Ibid.*

c.- El problema británico

Kojève anticipa en su nota una oposición británica a todo lo arriba planteado. Tanto el papel de un organismo transnacional como la ONU en el desarrollo de los países atrasados autónomos, como la puesta en común en la O.E.C.E. del patrimonio colonial de cada país participante en dicho organismo, sería algo a lo que Gran Bretaña se iría a oponer con casi total seguridad. En efecto, la firme convicción británica de ser el suyo un país mejor posicionado que el resto de cara a promover el desarrollo económico de los países económicamente atrasados mediante inversiones exclusivamente británicas, sería lo que habría llevado a Gran Bretaña a contemplar con sumo recelo todo lo que pudiera percibir como implicando una renuncia a sus intereses particulares en favor de uno común, responsable, en último término, de que el suyo particular se perdiera en la irrelevancia. Los intereses de Francia y los de Gran Bretaña no podrían ser a este respecto más opuestos. En este sentido, si no sería descartable que entre Francia y Gran Bretaña pudiera darse un principio de acuerdo en lo tocante a la no - injerencia de la O.N.U. en las cuestiones interiores coloniales de las respectivas metrópolis, habría sido imposible que esos dos países se pusieran de acuerdo cuando lo que hubiese estado en juego hubiese sido la articulación a través de la ONU de la ayuda financiera en dirección a los países atrasados autónomos o, a través de la O.E.C.E. cuando de lo que se hubiese tratado hubiese sido de articular esa ayuda en la dirección de los territorios coloniales.

d.-Tres contribuciones francesas al desarrollo de los países atrasados autónomos

Tres medidas, cita Kojève en esta nota administrativa de 1949, como ilustrativas de lo que, a su juicio, Francia y la economía francesa, por más necesitadas de capital que pudieran estar tras la guerra, habrían estado en condiciones de hacer por los países atrasados autónomos:

1. Exportar bienes de equipo (instalaciones eléctricas, sobre todo)
2. Envío de ingenieros.
3. Creación de bolsas de estudios para los estudiantes nativos de los países atrasados autónomos. Si los futuros ingenieros de esos países se formaran en Francia, con mayor la probabilidad cursarían luego sus pedidos a Francia.

6.- Dos notas de 1950: «Tesis francesa sobre la libertad de intercambio» y «La proposición Schuman y la O.E.C.E.»

i.- Contexto: Unión europea de pagos y Plan Schuman

Si 1951 había sido el año en que las políticas del punto IV experimentaron un cambio que las habría alejado teóricamente del espíritu Truman de 1949, 1950 habría sido, por su parte, el año en que se fraguaron el plan Schuman y la Unión Europea de Pagos¹⁸¹⁷. ¿Qué habrían supuesto estos dos importantes hitos para los propósitos de una razón práctica kojéviana que habría visto en la doctrina Truman del punto iv y en la O.E.C.E. los dos instrumentos más ad hoc y universales para superar las relaciones nacionales bilaterales y acercar al mundo a un eventual imperio socialista de derecho privado a través de la liberación de los intercambios? Comencemos por la Unión Europea de Pagos.

¹⁸¹⁷ Bossuat, *L'aide II*, 83.

a.- Antecedentes

Proceder a una liberación los intercambios en el interior de Europa habría implicado la creación de un sistema de pagos intra-europeo encargado de volver fluida la circulación de las diferentes divisas nacionales en el interior del continente. Más arriba hemos visto cómo el acuerdo tipo Ansiaux del 17 de noviembre de 1947 habría supuesto una primera, aunque insuficiente, tentativa de creación de un sistema multilateral europeo de compensación de pagos. Lo que ese acuerdo se habría propuesto, habría sido ir suplantando la red de más de 200 acuerdos bilaterales¹⁸¹⁸ en que en 1947 habría consistido el sistema comercial continental por una red en la que el multilateralismo fuera la regla. Habida cuenta de las insuficiencias del proyecto Ansiaux, los norteamericanos a través de la E.C.A. se habrían decidido en 1948 a apoyar los esfuerzos europeos para crear un sistema compensatorio de pagos más eficiente y habrían aceptado que para ello una parte de los fondos Marshall fuera consignada a financiar los déficits comerciales que entre sí habrían mantenido los dieciséis países de la O.E.C.E.¹⁸¹⁹. Pero además de que los dieciséis procedieran a multilateralizar sus intercambios, la prioridad en 1948 habría seguido siendo evitar que se produjera un retorno al trueque bilateral¹⁸²⁰ de mercancías y productos. Así las cosas, un comité de la O.E.C.E. creado exprofeso, se habría encargado el 13 de octubre de 1948 de articular un mecanismo por el cual la concesión de parte de las ayudas Marshall a un determinado país quedaba supeditada a que dicho país transformara en crédito a favor de uno de sus deudores esa parte de la ayuda. El cálculo de la asignación de esa «ayuda condicional»¹⁸²¹ –condicional, se entiende, a que la parte de la ayuda en cuestión se transformara en crédito– se habría hecho a base de estimar con un año de antelación los déficits y excedentes del comercio intra-europeo. Se habrían constituido así unos «derechos de extracción» por los que los países acreedores europeos habrían avanzado préstamos a sus deudores para que éstos últimos pudieran seguir comprando a los primeros sin perder sus reservas de oro o dólares. El adelanto que realizaba el acreedor habría sido financiado con dólares americanos, puesto que el país acreedor habría recibido la ayuda condicional Marshall en dólares y, en consecuencia, en dólares habría tenido que ser también el equivalente en préstamo de dicha ayuda indirecta a su deudor¹⁸²². Sin menoscabo de la contribución que este mecanismo habría realizado a que se produjera una expansión de los intercambios, su efectividad a la hora de generar un aumento del comercio intra-europeo habría dado prueba de ser extremadamente limitada. Por un lado, las anticipaciones anuales de los déficits sobre las que se habría basado dicho mecanismo habrían demostrado ser con más frecuencia de la deseable incorrectas. Por otro, el dispositivo de los «derechos de extracción»¹⁸²³, en lugar de incentivar a «los acreedores a importar o a los deudores a exportar»¹⁸²⁴ habría propiciado que los países quedaran fijados en sus posiciones deudoras y acreedoras bilaterales respectivas, en las posiciones deudoras los países deudores, en función de la previsión anual que habrían hecho de su déficit para que al año siguiente les fueran concedidos derechos de extracción sobre su acreedor, en las acreedoras los países acreedores en razón de la previsión excedentaria que éstos habrían hecho de su balanza de cuenta corriente para reclamar el año siguiente la «ayuda condicional» en dólares a la E.C.A. De este bucle las autoridades financieras de la O.E.C.E. habrían intentado salir buscando hacer transferibles tanto los

¹⁸¹⁸ Patterson, *Discrimination*, 76.

¹⁸¹⁹ Bossuat, *L'aide II*, 59.

¹⁸²⁰ Patterson, *Discrimination*, 76, 77.

¹⁸²¹ Bossuat, *L'aide II*, 59.

¹⁸²² *Ibid*, 61.

¹⁸²³ *Ibid*.

¹⁸²⁴ Patterson, *Discrimination*, 77.

derechos de extracción, como las ayudas condicionales a ellos asociadas¹⁸²⁵, pero lo cierto es que, de un lado, los magros resultados obtenidos con sólo un 25% de esos derechos y esas ayudas multilateralizados y, de otro, la ola de devaluaciones que iba a producirse a finales de 1949, acabaron por certificar la naturaleza provisional y no definitiva de esta nueva tentativa de crear un mecanismo intra-europeo de liberación de los pagos.

b.- Contexto: antecedentes, el Finebel

A finales de 1949 habrían existido en Europa dos proyectos en curso que perseveraban en el logro de una liberación de los intercambios a partir de una correlativa liberación en los mecanismos de los pagos. Uno de esos proyectos se habría debido a la iniciativa francesa, el otro a la norteamericana, concretamente a Richard M. Bissell jr.¹⁸²⁶ Al primero llamado Finebel¹⁸²⁷, por haber incluido el mismo a Francia, Italia, Holanda, Bélgica y Luxemburgo, lo habrían motivado dos factores. Por un lado, el deseo de demostrar ante una E.C.A. norteamericana impaciente por ver que se realizaban progresos hacia una verdadera integración europea, que esos progresos se estaban efectivamente dando y, por otro, el deseo de dar una solución a las tensiones comerciales y de pagos que habrían existido entre las posiciones acreedoras –excedentarias– y deudoras –deficitarias– respectivas de dos países en concreto: Bélgica y Francia. Estas tensiones se habrían convertido en un pertinaz obstáculo cada vez que se habría procurado avanzar en la dirección de una mayor integración de las economías europeas. Hubert Ansiaux, por parte belga y el, por esas fechas, director de la Dirección de Finanzas exteriores francesa (Finex), Guillaume Guindey, se habrían puesto a estudiar la viabilidad de proceder a una fijación de un contingente global de liberación y a una supresión del control de los tipos de cambio con vistas a que, de producirse un acuerdo sobre dichas materias, dicho acuerdo pudiera eventualmente hacerse extensible a Italia y, en un momento dado, también a Luxemburgo y Holanda. El norteamericano Everell Harriman de la E.C.A. habría contemplado esta modalidad regional de acuerdo como una verdadera alternativa llegado el caso de que los acuerdos más globales que en el seno de la O.E.C.E. se barajaban acabaran fracasando¹⁸²⁸. En general, la actitud de las autoridades norteamericanas del Plan Marshall habría sido la de considerar el logro de un tipo regional de acuerdo más modesto en cuanto al número de países involucrados, como una alternativa a un potencial desmarque de los británicos respecto de la integración europea y como una oportunidad para incorporar a Alemania en igualdad de condiciones a un pacto que se habría ceñido a una especie de pequeña Europa. Pero los norteamericanos no habrían sido los únicos en contemplar una alternativa como la descrita y también en Francia se habría comenzado a ver un acuerdo de esa naturaleza como una posible respuesta a la tendencia de los británicos a desentenderse de la O.E.C.E. y a concentrarse en sus relaciones bilaterales con los USA y los países de la Commonwealth¹⁸²⁹. Además,

¹⁸²⁵ Patterson, *Discrimination*, 77-78.

¹⁸²⁶ Economista graduado en Yale, Richard M. Bissell jr., supervisaría durante la II Guerra Mundial, en calidad de director ejecutivo de los transportes marítimos norteamericanos, los suministros a las tropas estadounidenses y a sus aliados en todo el mundo. Ya en la posguerra, después de dos años como profesor de economía en el M.I.T., se convertiría en una de las eminencias grises dentro de la E.C.A. (Economic Cooperation Administration) para la que trabajaría en la organización del Plan Marshall y, como se ha visto, en la puesta a punto exitosa de la Unión Europea de Pagos. Posteriormente, sus actividades le llevarían a involucrarse en los servicios de inteligencia norteamericanos, encargándose bajo la administración Kennedy del diseño de la fracasada operación para derribar el régimen comunista de Fidel Castro con la célebre invasión de bahía de Cochinos en 1961. <https://archive.nytimes.com/query.nytimes.com/gst/fullpage-9803EED81638F93BA35751C0A962958260.html>

¹⁸²⁷ Bossuat, *L'aide II*, 84.

¹⁸²⁸ *Ibid*, 85.

¹⁸²⁹ *Ibid*, 86.

«Por primera vez la cuestión de una entente con Alemania es planteada por los responsables franceses en el marco de una negociación internacional.»¹⁸³⁰ En una nota dirigida a Jean Filippi el 4 de noviembre de 1949 el propio Kojève habría dado muestras de tener poco que objetar a un acuerdo de tipo regional a seis sin los británicos y que incluyera a Alemania, siempre que este último país no plantease objeciones a la hora de transformar el control internacional de la cuenca del Ruhr en un «organismo europeo para la organización de la industria pesada»¹⁸³¹. El 25 de ese mismo mes de noviembre, Kojève habría evocado en otra de sus notas «un viejo proyecto francés de acuerdo industrial y agrícola que en el marco de un proyecto regional fue presentado a la O.E.C.E. en 1948»¹⁸³². En la misma línea indagatoria acerca de los presupuestos para un posible acuerdo regional nuestro autor se habría visto secundado por Thierry de Clermont Tonnerre, aristócrata, antiguo alto funcionario de economía bajo Vichy y director adjunto de la Secretaría General del Comité Interministerial (SGCI), quien habría aportado la idea de que se procediera a crear una banca europea de inversiones desde la cual poder impulsar la realización del mentado acuerdo regional. A pesar, no obstante, de estos aparentes cambios de registro, la actitud francesa no habría dejado de mostrar, todavía a finales de 1949, fuertes reticencias a la hora de que Alemania se incorporara a un hipotético acuerdo Y así, habría sido finalmente, de un lado, la negativa francesa a la inclusión de pleno derecho de ese país en un proyecto regional europeo como el descrito y, de otro, la irrupción del plan de compensación de pagos planteado por Bissell y apoyado por Gran Bretaña para su aplicación a los dieciséis miembros de la O.E.C.E. los dos factores que finalmente habrían propiciado que el proyecto Finebel acabara por no sustanciarse en nada.

ii.- Contexto: la U.E.P

La iniciativa más exitosa en multilateralizar a escala europea los pagos y provocar así un aumento cualitativo de los intercambios comerciales en el interior de Europa demostraría ser, al cabo, el llamado «Plan Bissell»¹⁸³³. Los principios del mecanismo de lo que iba a ser la Unión Europea de Pagos habrían sido relativamente simples¹⁸³⁴. El Banco Central de cada miembro de la unión de pagos tendría de trasladar mensualmente al Banco de Pagos Internacionales sus déficits y excedentes netos respecto de los demás miembros individuales de la O.E.C.E. Por su parte, el Banco de Pagos Internacionales, que habría sido dotado de 350 millones de dólares que la E.C.A.¹⁸³⁵ habría puesto a disposición de la nueva U.E.P., habría sido el encargado de calcular el saldo resultante de los excedentes y déficits de cada país en particular respecto del saldo de los demás miembros tomados como grupo. De forma acumulativa el saldo individual por país, deficitario o excedentario, se vería compensado contra una cuota que a cada uno se le habría asignado y cuya fijación se habría correspondido en general con aproximadamente un 15% del comercio total intra-europeo de cada miembro de la O.E.C.E en 1949. Estas compensaciones se habrían hecho parte en oro, parte en crédito en una escala fluctuante cuyos porcentajes habrían sido calculados de suerte que la cuota no se habría dado por consumida antes de que con cargo a la misma no se hubiesen constituido un 60% de créditos y no se hubiese recibido o pagado un 40% en dólares. Caso de que un país deudor llegara a agotar su cuota, la Unión Europea de Pagos habría previsto que ese país procediera a pagar los déficits subsiguientes en dólares u oro. Se habría creado así «un sistema

¹⁸³⁰ *Ibid*, 87.

¹⁸³¹ *Ibid*, 88.

¹⁸³² *Ibid*, 89.

¹⁸³³ *Ibid*, 90.

¹⁸³⁴ Patterson, *Discrimination*, 78-79.

¹⁸³⁵ Oppermann, *L'Europe monétaire*, 8, nota 23.

multilateral de compensación y de créditos que tenía como fin relanzar las relaciones comerciales intra-europeas al tiempo que lo hacía intentando que se economizaran al máximo las divisas, de suerte que los pagos dejaban de hacerse directamente de un país a otro.»¹⁸³⁶

Dicho sistema acabó probando ser efectivo a muchos niveles. Permitió, en primer lugar, que se produjese el restablecimiento del equilibrio en las balanzas de pagos entre los países europeos. En segundo lugar, facilitando los pagos intra-zonales, consiguió que se intensificaran los intercambios y que se produjera su liberación desencadenándose así tanto un abandono de contingentes arancelarios como de acuerdos bilaterales por parte de los países afectados¹⁸³⁷. Particularmente importante habrían sido las implicaciones que el sistema de compensación global de la U.E.P. habría tenido a la hora de que se produjeran soluciones a problemas económicos que se habrían originado en la no convertibilidad de ciertas divisas. Significativamente, André Philip, ministro de economía con quien en 1947 veíamos a Kojève más arriba cartearse¹⁸³⁸, afirmará respecto de la Unión Europea de Pagos. en un tenor que estaría recordado en no pocos aspectos al de ciertos pasajes de la obra de nuestro autor en los que este abordaba la relación entre el todo de un colectivo y sus partes: ¹⁸³⁹«La finalidad de la Unión Europea de pagos es asegurar que las monedas europeas puedan transferirse. Cada uno deberá de ahora en adelante hacer abstracción de su balance en relación con los demás para no ocuparse sino del que mantiene en relación con el grupo entero...».

Una vez conseguida la convertibilidad entre ellas de las divisas europeas en el mercado de los tipos de cambio, la U.E.P. procedería a ser disuelta el 27 de diciembre de 1958.¹⁸⁴⁰

A la efectividad de la que habría dado prueba la U.E.P. no habría podido separársela, sin embargo, del hecho de que la liberalización de los pagos que propició habría venido acompañada de la implementación de una reducción en las barreras comerciales. Estas barreras habrían sido de dos tipos: arancelarias o restricciones cuantitativas. Estas últimas eran las que afectaban a la cantidad de mercancías importadas. Y si las barreras arancelarias ya habrían sido sometidas a reducciones en las negociaciones del GATT en octubre de 1947, así como en ediciones ulteriores de dicho acuerdo, las barreras que para la liberación de los intercambios estarían suponiendo las restricciones cuantitativas se habrían mantenido incólumes. A esto habría obedecido que la institucionalización de la Unión europea de Pagos lejos de venir sola, lo hiciera acompañada de un código de liberalización comercial¹⁸⁴¹ por el que venía a establecerse la renuncia de cada miembro de la O.E.C.E. a la imposición de restricciones cuantitativas sobre un porcentaje creciente de los productos que importaba de otros países miembros del grupo.

Con la creación de la U.E.P. y el Código para la Liberalización del Comercio se habría hecho patente, a ojos de muchos, que a la altura de 1950-1951 se habían dado dos muy importantes pasos en la dirección de la liberación de los intercambios en Europa. Para otros¹⁸⁴², en cambio, esos pasos liberalizadores se habrían dado bajo el signo intranquilizador de la discriminación de terceros, es decir, a costa de estar dejando fuera de la aplicación de la cláusula de nación más favorecida a los países que no estuviesen

¹⁸³⁶ *Ibid*, 7.

¹⁸³⁷ *Ibid*.

¹⁸³⁸ Véase p. 408 de esta tesis.

¹⁸³⁹ Oppermann, *L'Europe monétaire*, 7.

¹⁸⁴⁰ *Ibid*, 8.

¹⁸⁴¹ Patterson, *Discrimination*, 80.

¹⁸⁴² *Ibid*, 83.

siendo miembros de la O.E.C.E. Y es que mediante la creación de una unión regional de pagos a exclusiva escala europea podrían estar entorpeciendo posteriores avances en la dirección de una liberación del comercio verdaderamente mundial¹⁸⁴³.

iii.- Contexto: un método de liberación de los intercambios y dos políticas exteriores francesas: la pequeña y la gran Europa, Plan Schuman vs. O.E.C.E.

El código liberalizador mencionado en el epígrafe anterior habría propuesto como método para eliminar las restricciones cuantitativas, el de que se procediese a un incremento porcentual de una lista de productos cuya importación quedaría exenta de la imposición de restricciones cuantitativas de acuerdo con el objetivo de conseguir que un 75% del comercio intra-europeo quedase liberado a la altura de 1950, objetivo este que la propia O.E.C.E. se habría marcado. Dicho método habría formado parte de una serie de propuestas que por esas fechas habrían circulado entre los países miembros de la O.E.C.E. De entre esas propuestas, una que aquí nos estaría resultando de particular interés, sería la francesa representada por el entonces ministro de finanzas el país galo Maurice Petsche, por haber sido Kojève un estrecho colaborador de éste. El método francés de liberación de restricciones cuantitativa sobre las importaciones habría propugnado que se efectuara «una liberación común de una serie de productos idénticos»¹⁸⁴⁴. Se trataría de reducir las restricciones cuantitativas de forma tal que, afectando dicha reducción a una serie idéntica de productos, pudiera ponerse de relieve la dificultad de liberalizar en función de qué serie de productos se tratara y la complejidad de los intereses en juego»¹⁸⁴⁵. Al levantamiento de las restricciones cuantitativas se la habría hecho depender, así, de la elaboración en común por parte de los dieciséis países miembros de la O.E.C.E. de una lista de productos a los que se preveía que la liberación afectara en cada caso. La propuesta de Petsche de lista única común de productos a liberar se habría presentado además asociada a la ya mentada creación de un banco europeo de inversiones «dirigido por los gobiernos»¹⁸⁴⁶, así como a «la existencia de un mercado organizado»¹⁸⁴⁷ y a «una especialización de la producción europeos»¹⁸⁴⁸. Al parecer, Petsche no habría tenido reparos en vestir sus propuestas metodológicas de julio de 1950 con los ropajes de la proposición Schuman de mayo de ese mismo año. Pero las propuestas de uno y otro habrían respondido en realidad a dos concepciones muy diferentes de la política económica francesa en relación con Europa¹⁸⁴⁹. La concepción Petsche-Kojève habría tenido la impronta de la DREE¹⁸⁵⁰ y, por extensión, habría sido la más popular entre los servicios de la alta administración del país galo. La concepción rival habría estado representada por el dúo Schuman-Monnet y habría estado ligada a la institución del comisariado general del plan de modernización. Si en la primera se habría tomado partido por perseverar en la creación de una gran Europa en el marco de la O.E.C.E. sobre la base de unos acuerdos liberalizadores de carácter unánime entre los gobiernos nacionales de los países miembro, la segunda de estas concepciones habría favorecido la creación de una pequeña Europa en la que la consecución de una integración Supranacional iría a tener lugar no en base, sino a expensas de los gobiernos nacionales, así como de una reducción en el número de las naciones

¹⁸⁴³ Oppermann, *L'Europe monétaire*, 6, 17.

¹⁸⁴⁴ Bossuat, *L'aide II*, 98.

¹⁸⁴⁵ *Ibid.*

¹⁸⁴⁶ *Ibid.*

¹⁸⁴⁷ *Ibid.*

¹⁸⁴⁸ *Ibid.*

¹⁸⁴⁹ *Ibid.*

¹⁸⁵⁰ Badel, Jeannesson y Ludlow, *Les administrations*, 202; Bossuat, *L'aide II*, 120.

involucradas, cuyas economías estarían llamadas a integrarse ahora no tanto por producto cuanto por sector económico¹⁸⁵¹. Una O.E.C.E. compuesta por dieciséis países frente a una unión regional europea de cinco o seis estaría suponiendo no sólo la disyuntiva en la que en el transcurso de 1951 la política exterior de los países europeos se habría debatido, sino «una ruptura completa»¹⁸⁵² respecto lo que hasta entonces se llevaba hecho en materia de integración. La aprobación en septiembre de 1950 de la Unión Europea de Pagos habría supuesto un indudable avance cuyo mérito habría que adscribir a la O.E.C.E. como institución, y a E.E.U.U., en particular, en calidad de creador y promotor del mecanismo monetario de compensación. Ese mismo año, el tándem O.E.C.E. –U.E.P. se habría visto obligado a tener convivir, sin embargo y según lo dicho, con una propuesta de organización europea rival y alternativa. Y es que la irrupción en el tablero europeo de la proposición Schuman el 9 de mayo de 1950 habría pillado, excepción hecha de los nueve hombres que en la más estricta confidencialidad habrían trabajado sobre ella, a casi todos los actores– incluyendo, por supuesto, a una razón práctica kojéviana que tanto estaría jugándose en los progresos del desarme arancelario y de la liberación de los intercambios- a contrapié. Y así, si de la propuesta inicial francesa, la O.E.C.E. habría finalmente admitido el método de liberación por lista única de productos y rechazado en cambio la creación de un Banco Europeo de Inversiones¹⁸⁵³, cabría preguntarse qué encaje habría podido tener todo ello en un contexto de ruptura como habría sido el marcado por el «choque benéfico y ambiguo del plan Schuman».¹⁸⁵⁴

iv.- Contexto: 9 de mayo de 1950, El plan Schuman, el contra-plan Kojève, y el «No» británico

El 6 de mayo de 1950 se redacta, corregida por el que será jefe de Kojève Bernard Clappier¹⁸⁵⁵, la que será versión definitiva del Plan Schuman- Monnet. El núcleo de este plan, lo que habría hecho que el mismo supusiera una ruptura con cualquiera de las no pocas propuestas¹⁸⁵⁶ que sobre la cooperación europea en el ámbito del carbón y del acero se habrían elaborado por esas fechas en Europa, habría sido la creación de una Alta Autoridad para esos dos productos cuyo carácter habría sido incuestionablemente supranacional. Ahora bien si uno de sus promotores, Robert Schuman habría visto en la proposición que llevaba su nombre antes que nada una vía práctica para evitar que Alemania recuperase la plena soberanía sobre la cuenca del Ruhr antes de que expirara el mandato de la Autoridad Internacional sobre la antedicha comarca industrial, una forma de participación alemana en Europa que a Francia le garantizase al mismo tiempo su seguridad económica y política¹⁸⁵⁷, las ambiciones de su otro promotor, Jean Monnet, habrían apuntado más alto, a saber, en la dirección de la creación de una comunidad europea supranacional en torno a dos productos que en la época habrían sido estratégicos como un primer hito hacia «un mecanismo para establecer la paz en el mundo»¹⁸⁵⁸, «un acto contra la guerra fría»¹⁸⁵⁹, «un nuevo curso en las relaciones internacionales»¹⁸⁶⁰. Sin embargo, por más distintas que fueran las visiones que estos dos prohombres pudieran haber albergado respecto a la comunidad que proponían, lo cierto es que esas dos visiones

¹⁸⁵¹ Bossuat, *L'aide II*, 100.

¹⁸⁵² *Ibid*, 120.

¹⁸⁵³ *Ibid*, 99.

¹⁸⁵⁴ *Ibid*, 108.

¹⁸⁵⁵ *Ibid*, 117.

¹⁸⁵⁶ *Ibid*, 113.

¹⁸⁵⁷ *Ibid*, 115.

¹⁸⁵⁸ *Ibid*.

¹⁸⁵⁹ *Ibid*.

¹⁸⁶⁰ *Ibid*.

vinieron a converger en un plan en el que al carácter estrictamente intergubernamental de la O.E.C.E. y al régimen de mayorías de los comités técnicos que componían dicha organización, iba a oponerse una Alta Autoridad del Carbón y del Acero, cuyo carácter sectorial, no habría ocultado el núcleo de supranacionalidad que la animaba. Y así, recibida con alborozo tanto por el gobierno estadounidense como por el gobierno alemán, dicho plan iría a chocar en su camino con dos oponentes, inesperado quizá el uno y no tanto el otro, cuya común oposición a la proposición Schuman no deja de sorprender en la medida en que estaría tratándose de dos oponentes a los que en lo que concierne a Europa y al futuro del continente se los habría visto casi siempre en inveterada oposición desde al menos 1945. Nos referimos a Kojève y al gobierno británico.

La oposición kojéviana al plan Schuman-Monnet habría sido tal que el historiador Gerard Bossuat no duda en hablar de un verdadero «contraataque contra el plan Monnet-Schuman formado en torno a los servicios de Petsche y de Buron, dirigido por Kojève de la DREE»¹⁸⁶¹. ¿Qué es lo que habría llevado a Kojève a dirigir semejante contraataque? Del contenido de la nota del 16 de mayo de 1950 cuya transcripción analítica realizamos más abajo puede deducirse que a Kojève no debió de convencerle demasiado la idea de supranacionalidad que se desprendía de la Alta Autoridad del carbón y del acero planteada por Schuman y Monnet. En un escrito suyo del 19 de mayo titulado «Combinado» Kojève se habría tomado incluso el trabajo de corregir el texto de dicha declaración a base de sustituir las palabras «Francia» y la expresión «Alta Autoridad» por las de «Países de la O.E.C.E.» y «Banco Europeo de Inversiones» respectivamente¹⁸⁶². Parece claro, según esto, que Kojève se habría alineado entre los que- y, algo se ha indicado al respecto, no habrían sido pocos- dentro de la alta administración estatal francesa habrían sido partidarios de «proseguir el esfuerzo francés en la O.E.C.E.»¹⁸⁶³. Partidario de esta línea habría sido también Olivier Wormser, quien, mantenido al margen de las evoluciones del plan Schuman, habría tratado, una vez hecho público el mismo, de neutralizar su alcance buscando, a la manera en que Kojève lo haría en su nota, diluir o fundir el contenido de ese plan con el resto de alternativas que en la O.E.C.E. se habrían barajado para integrar Europa con arreglo a una liberación de los intercambios.

Ahora bien, ¿Era la idea de supranacionalidad en sí misma, como Bossuat, parece sostener¹⁸⁶⁴, la que habría llevado a Kojève a liderar este contraataque y a sugerir que «Petsche y Buron tomen la iniciativa «sino de desplazar, al menos de vigilar las maniobras de M. Monnet»¹⁸⁶⁵ al que nuestro autor estaría acusando de un dirigismo sospechoso? Nos inclinamos a creer que no y ello por dos razones. En primer lugar, porque, a tenor de sus notas, la desconfianza kojéviana en relación con los planes Monnet-Schuman se habría basado menos en la idea de supranacionalidad que dichos planes podrían haber encerrado, cuanto en los riesgos de retorno a la bilateralidad en que podrían estar incurriendo. En efecto, la proposición Schuman habría sido susceptible de admitir una interpretación contra la que estaría siendo razonable precaverse, a saber, una interpretación que habría posibilitado que, de un lado, dos países europeos en particular, Alemania y Francia y, de otro, dos productos clave para el desarrollo de la economía europea en su conjunto, el carbón y el acero, quedaran sustraídos a la corriente de multilateralismo y la multiplicación mundial de los intercambios en cuyo marco la creación de la O.E.C.E. estaría de lleno inscribiéndose. La institución que en mejores condiciones habría estado a la hora de frustrar el riesgo de retorno a la bilateralidad que el plan Monnet-

¹⁸⁶¹ *Ibid*, 120.

¹⁸⁶² *Ibid*, 119.

¹⁸⁶³ Bossuat, *L'aide II*, 120.

¹⁸⁶⁴ *Ibid*.

¹⁸⁶⁵ *Ibid*.

Schuman habría encerrado y que Kojève habría venido reiteradamente a contraponer a la Alta Autoridad del Carbón y del Acero habría sido el citado Banco Europeo de Inversiones ideado por Clermont- Tonnerre, un banco este que habría dependido de los gobiernos nacionales de los países europeos que habrían planeado integrar internacionalmente sus economías. Según esto, «Visión intergubernamental» y «visión supranacional», no se habrían encontrado en Kojève especialmente reñidas. En el contexto de 1950 – 1951 al menos, la apuesta de nuestro autor por el mecanismo intergubernamental de una O.E.C.E. englobando a más países, antes que por la supranacionalidad en modo C.E.C.A restringida a menos, parecería haber sido congruente con una lógica kojeviana que privilegiando la universalidad de los intercambios y la consigna liberalizadora de no-discriminación, no habría visto la consecución de estos objetivos incompatible con la existencia de un régimen de cooperación entre gobiernos nacionales.

La segunda de las razones que nos estaría llevando a creer que no habría sido el rechazo a la idea de supranacionalidad en sí misma lo que habría impulsado a Kojève a urdir un contra-plan Schuman nos la daría la misma idea de supranacionalidad que cabría inferir del pensamiento de nuestro autor. Para este pensamiento, el problema de la declaración Schuman no habría residido en la eventual supranacionalidad de su alta autoridad, cuanto en que esa supranacionalidad estaría suponiendo un retroceso respecto a la que estaría derivándose ya del sistema mundial de comercio rooseveltiano y de una institución como la O.E.C.E. que no estaría siendo, al cabo, sino un producto acabado de dicho sistema. Y la idea de supranacionalidad Schuman-Monnet estaría suponiendo un retroceso porque la modalidad O.E.C.E. de supranacionalidad estaría dando prueba de una mayor concreción. «Una mayor concreción» en el sentido kojeviano de «realidad concreta», esto es, de una realidad susceptible de integrar la totalidad espacio temporal en un discurso uni-total. Dicho de otra manera, la idea schuman-monetiana de supranacionalidad estaría a ojos de Kojève pecando de abstracción. Abstracción, en primer lugar, porque focalizándose en dos países y en dos sectores de actividad específicos, la declaración Schuman estaría operando una separación que en sí misma habría sido innecesaria, habiéndose tenido como ya se tenían- sin menoscabo de darle una solución definitiva al «problema inglés»- las economías de los dieciséis países de la O.E.C.E. y la totalidad de sus sectores productivos prestos a ser integrados por el procedimiento de una lista única común de productos. Abstracción, en segundo lugar, porque la pretendida independencia de la alta autoridad de Schuman- Monnet respecto de los gobiernos nacionales estaría contribuyendo a separar el concepto de supranacionalidad del sustrato democrático y de voluntad general sobre el que tendría que levantarse la nueva realidad de una sociedad económica internacional que fuera capaz de suprimir conservando la realidad económica pasada que le habría precedido, en este caso, el mercado nacional. Sin el concurso de ese sustrato ciudadano en la forma de una nueva voluntad general, reflejada en la objetiva de un gobernante que habría sabido reconocerla, no resultaría fácil llenar de contenido real- o, en su defecto, crear el simulacro de un contenido- la supranacionalidad meramente formal de ninguna autoridad. Abstracción, en tercer lugar, de la autoridad propuesta por Schuman-Monnet, en tercer lugar, porque separada así abstractamente del sustrato individual y nacional que habría estado llamada a integrar, difícilmente le habría sido dado a ninguna autoridad, por más supranacional que se declarase, proseguir su curso hacia niveles superiores de integración concreta. Y abstracción de esa autoridad, en cuarto y último lugar, por cuanto esa abstracción podría llevar a romper con lo que hasta entonces se habría hecho en materia de integración y, dilatando la misma, hacer que el Estado universal y homogéneo se vuelva imposible «vista la finitud de la existencia humana.»¹⁸⁶⁶

¹⁸⁶⁶ Kojève, *Esquisses*, 574. Al respecto de las categorías de «lo posible» y «lo imposible» en contraste con la de «libertad real en acto» véanse pp. 215-216 de esta tesis.

Pretender construir una comunidad o sociedad económica internacional sobre una abstracción semejante, renuente a transaccionar con el individualismo nacional de los Estados, entendido este individualismo como «el testimonio de las ciudades»¹⁸⁶⁷ que habría que escuchar atentamente antes que subestimar y relegar a un segundo plano, habría sido, a ojos del Kojève de 1950-1951, tanto como dejarse llevar por la desmesura de un irrealismo ignorante y despectivo para con una tradición del pasado a la que se habría tratado de suprimir conservado en el proceso de integración.

Pues bien, quizá en este punto, y sin que sirva de precedente, el apego de Gran Bretaña a su tradicional particularidad y la hostilidad kojéviana hacia un concepto abstracto de supranacionalidad, habrían encontrado una suerte de terreno común desde el que articular un «no» a un proyecto, el de Schuman-Monet, que no se habría correspondido ni con las aspiraciones insulares británicas ni con las universales de nuestro autor.

ii.- 1ª nota de 1950: tesis francesas sobre la libertad de intercambio

La discusión de un informe de las Naciones Unidas sobre pleno empleo da pie a Kojève en esta nota del 31 de enero de 1950¹⁸⁶⁸ titulada «Tesis francesas sobre la libertad de intercambios» a establecer unos principios generales y a extraer a partir de ellos unos procedimientos prácticos cuya concreción sorprende por momentos. Veamos.

a.- Principios generales: viabilidad de Francia, viabilidad de la O.E.C.E.

De los principios generales que en esta nota Kojève establece, el más general estaría siendo el que rezaría que «el fin supremo del Gobierno francés es la viabilidad de Francia»¹⁸⁶⁹. A continuación, nuestro autor, trasladando esta máxima al ámbito económico, afirma que la viabilidad de Francia equivale a «un equilibrio sano y durable de la balanza de pagos»¹⁸⁷⁰. Análogamente a cómo en su «Esbozo de una doctrina de la política francesa» nuestro autor supeditaba la viabilidad de Francia a la viabilidad del imperio latino, de la viabilidad económico-financiera de Francia nos dirá ahora que «sólo es posible en el marco de una organización económica adecuada de Europa occidental»¹⁸⁷¹. De aquí extrae Kojève la necesidad vital en la que se encontraría Francia de participar en la O.E.C.E. para acabar concluyendo que «por tanto puede decirse que el fin supremo del gobierno francés es la viabilidad de los países participantes»¹⁸⁷² en la O.E.C.E. A este organismo, por su parte, lo entiende nuestro autor como destinado a «la creación de un mercado único comparable en extensión a Estados Unidos»¹⁸⁷³, pues sólo de esta manera, conforme a lo que sostenía en su nota de 1949 «Dificultades y Esperanzas de la O.E.C.E.» podría darse entre los productores europeos un progreso técnico que les permitiera producir a unos precios de coste homologables a los norteamericanos. Por último y de manera parecida a cómo lo hacía en esa misma nota de 1949, en esta de enero de 1950 Kojève no deja de referir la creación del mercado único europeo al «restablecimiento de un comercio mundial multilateral»¹⁸⁷⁴

¹⁸⁶⁷ Al respecto de este «testimonio de las ciudades» véanse págs. 185, 206, 209, 406 de esta tesis.

¹⁸⁶⁸ Nota administrativa de Alexandre Kojève «Thèses françaises sur la liberté des échanges», dirigida a Jean Filippé, Pierre Baraduc y Robert Marjolin, 31/01/1950, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

¹⁸⁶⁹ *Ibid.*

¹⁸⁷⁰ *Ibid.*

¹⁸⁷¹ *Ibid.*

¹⁸⁷² *Ibid.*

¹⁸⁷³ *Ibid.*

¹⁸⁷⁴ *Ibid.*

b.- Cuestiones prácticas

Una vez hecha depender la viabilidad de Francia de la existencia de un mercado económico europeo, requisito éste, a su vez, para que pudiera ir cobrando forma real uno mundial, Kojève pasa revista en esta nota de enero de 1950 a las medidas que tendrían que tomarse para que la existencia de ese mercado se hiciera posible. Tres serían, a su juicio, estas medidas, a saber: por una parte, la eliminación de las restricciones cuantitativas, por otra, acabar con las dificultades de pago inter e intra-europeas y, por último, la supresión de los aranceles. De la consecución de esta triple eliminación, Kojève va a hacer el eje de la política comercial francesa y será en esos tres puntos en los que nuestro autor fundamentará las razones del compromiso del país galo en 1950 con la liberación de los intercambios comerciales y con la transferibilidad de las divisas europeas, si bien advirtiéndole que el método de la citada liberación tendría que ser distinto al método de porcentajes. Frente a este método, el método de liberación de los intercambios por el que Kojève en su nota estaría abogando sería el de la extensión progresiva de una lista común de productos. Este método obligaría a cada país participante en la O.E.C.E. a liberar simultáneamente los intercambios de los productos incluidos en esa lista única. Los productos que formarían parte de dicha lista tendrían que ser además lo suficientemente representativos, de suerte que a la ventaja que uno cualquiera de los países miembros de la O.E.C.E. fuera a extraer de la liberación de uno ellos, pudiera comparársela con la que a otro país cualquiera fuera a reportarle la liberación de otro producto de la lista.

c.- La cuestión de la competencia

El aspecto que la competencia iría a presentar dentro de ese mercado único europeo en el que la O.E.C.E. estaría llamada a convertirse, tendría que ser antes técnico que financiero. Este carácter técnico y no financiero de la competencia vendría, a su vez, a reflejarse en dos cuestiones. Primero, en que en dicho mercado tendría que primarse a las empresas técnicamente mejor cualificadas sobre las más solventes financieramente. Segundo, en que el Estado tendría que abstenerse de distorsionar a través de sus intervenciones, ya fueran estas legislativas o financieras, la referida competencia técnica entre los agentes económicos. En función de esto, el Estado no podría permitir que una industria estuviera aprovisionándose en condiciones anormales, así como tampoco promover ninguna reducción artificial de los precios de coste en una industria determinada. Alterar la libre competencia técnica vía subvenciones sería otro aspecto relativo a la competencia de la que el Estado debería abstenerse. En relación con el informe sobre el pleno empleo de las Naciones Unidas que daba pie a las reflexiones de su nota administrativa, Kojève sugiere que el referido informe sea completado con tres puntos que se habrían encontrado directamente conectados con la cuestión de la competencia, a saber: la eliminación del dumping, la eliminación de los dobles precios y la eliminación de las subvenciones. El dumping habría supuesto la realización de exportaciones de un determinado producto a precios inferiores a los interiores del país que realizaba la exportación y, a su vez, inferiores a los precios de coste o de venta en el mercado interior del país que recibía la importación. La práctica del dumping por parte de un país exportador habría supuesto una amenaza para la existencia de una determinada industria nacional en el país eventualmente importador. Aunque sana y rentable, al no contar con una tesorería fuerte, esa industria nacional se habría visto incapaz de resistir la competencia de productos que estarían vendiéndose en su territorio con pérdidas. La práctica de los dobles precios se habría originado, por su parte, en la venta de un producto a un país competidor a un precio superior al precio que estaba practicándose en el mercado interior del país que efectuaba la exportación. Tanto la práctica del dumping como la de los

dobles precios, habrían supuesto para Kojève, en cualquier caso, ejemplos palmarios y dramáticos de alteración de la competencia técnica en favor de una financiera. Habría sido de una alteración semejante de la que el mercado común europeo habría tenido que salvaguardarse, de querer volverse una realidad viable.

vi.- 2ª nota de 1950: la proposición Schuman y la O.E.C.E.

- a. La proposición Schuman y su inclusión en la lista consolidada de productos liberados en el marco de la O.E.C.E.

Dirigida principalmente a Jean Filippi, pero remitida en copia también a Olivier Wormser y a Robert Marjolin, Kojève redacta el 16/05/1950, una semana después de que Robert Schuman presentara su propuesta al consejo de ministros¹⁸⁷⁵, una nota cuyo objeto reza: «la proposición Schuman y la O.E.C.E.»¹⁸⁷⁶ Nuestro autor comienza esta nota señalando su desacuerdo con que a la proposición de Robert Schuman relativa a la puesta en común entre Alemania y Francia de las industrias del carbón y del acero se la tuviese que dar el carácter unívocamente bilateral que parecía querer dársele. Y ello por dos razones: por una parte, porque no considera que la propuesta esté pensada para restringirse tan sólo a estos dos países y, por otra, porque tampoco cree que tenga que limitarse a los dos productos, carbón y acero, en cuestión. Al contrario, de la lectura de la propuesta de Schuman, Kojève deduce la naturaleza expansible de su contenido, un contenido el susodicho que, a ojos de nuestro autor, sería susceptible de englobar en un momento dado más productos y de involucrar a más países. Lo que Kojève ve, a fin de cuentas, en la declaración Schuman del 9 de mayo de 1950 es «un principio de integración económica de Europa occidental»¹⁸⁷⁷. Pues bien, con esta interpretación en mente, Kojève nos recuerda que esa integración ya contaría un organismo encargado de llevarla a cabo, la O.E.C.E., por lo que sería innecesaria la creación de uno nuevo que se centrara en exclusiva en los asuntos relativos a las industrias francesas y alemanas del carbón y del acero.

El problema que en relación con la proposición Schuman a Kojève parece inquietarle es un problema de integración, esto es, el problema de cómo hacer para que un asunto que estaría encontrando su origen en las problemáticas específicas de dos naciones en particular y respecto a dos productos industriales en particular, fuera reintroducido en un marco más general que integrara tanto a esos dos países como a esos dos productos en el interés colectivo general de la O.E.C.E. En lo relativo al contenido de la proposición Schuman, ese interés general estaría conllevando que se procediera a aglutinar los intereses de Alemania y Francia junto con los de los demás países miembros de la O.E.C.E. y al hacerlo, que no se procediera únicamente respecto de dos productos en particular, sino respecto de un número potencial de productos a determinar. La posición kojéviana en relación con la proposición Schuman estaría, pues, respondiendo a un intento por asegurarse de que la misma no estuviera atentando contra, ni estuviese desmarcándose de, el interés del conjunto de la O.E.C.E. Y así, si bien un tal interés podría eventualmente encontrar su punto de arranque en la admisión

¹⁸⁷⁵ Bossuat, *L'aide II*, 117.

¹⁸⁷⁶ Nota administrativa de Alexandre Kojève «Note pour M. Filippi. Objet: la proposition Schuman et l'O.E.C.E.» del 16 de mayo de 1950, dirigida, entre otros, que hayamos podido identificar por la letra, también a Oliver Wormser y Robert Marjolin. Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff)

¹⁸⁷⁷ *Ibid.*

de una cierta bilateralidad entre Francia y Alemania, ello no habría sido sino a condición de que a las negociaciones que entre sí pudieran entablar esos dos países se asociasen «enseguida y muy rápidamente»¹⁸⁷⁸ los países del Benelux, para hacerlo algo más tarde Italia, y finalmente, los demás productores de acero y carbón en proporción a su importancia como tales en el seno de la O.E.C.E. Únicamente alcanzado este nivel de integración, se volvería ésta lo suficientemente sólida como para que la O.E.C.E. en su conjunto pudiera afrontar una negociación con Gran Bretaña respecto a los productos en cuestión. Esta misma táctica habría sido la que se habría seguido antes de la segunda guerra mundial cuando, de resultas de la final adhesión de la industria siderúrgica norteamericana, acabó por constituirse en 1938 un cártel del acero a escala mundial.

Detenerse en las observaciones de Kojève acerca del método de negociación, así como acerca de quiénes serían los agentes llamados a negociar en ese proceso gradual de integración, puede tener su interés. Empezaremos diciendo que esa integración estaría yendo, a todas luces, de lo particular de cada país y de unos productos en particular a lo general del interés de la institución comunitaria que, en el caso de nuestro autor, estaría conformando no la C.E.C.A. de Schuman y Monnet de 1950, sino la O.E.C.E. de 1948. Kojève indica en su nota a este respecto que las negociaciones de la proposición Schuman tendrían que ser llevadas a cabo por los profesionales de los sectores directamente concernidos, la participación de los gobiernos en dicho proceso debiendo reducirse a marcar las directrices generales y a reservarse el derecho de rechazar o de modificar el resultado del mismo, caso de no coincidir éste con sus objetivos, lo que no sería poco, dicho sea de paso. Con vistas a dar cuenta de los prejuicios anti-cártel de no pocos partidos políticos europeos habría sido conveniente, además, según nuestro autor, que las negociaciones a cargo de esos agentes sectoriales se vieran acompañadas por acciones supervisoras a cargo de representantes de los gobiernos, de la O.E.C.E. y de la E.C.A. Las directrices generales gubernamentales y las acciones supervisoras anti-cártel estarían haciendo las veces de dique de contención encargado, se diría, de impedir que la proposición Schuman fuera a cobrar, por así decirlo, una vida autónoma propia que la fuera a alejar en exceso de «los trabajos actuales que se efectúan en el seno de la O.E.C.E.»¹⁸⁷⁹ Por añadidura, sería justamente la impronta colectiva de esos trabajos la llamada a hacer que la proposición Schuman pudiera superar las reticencias británicas a su implementación, si no ganando la directa adhesión de Gran Bretaña a la misma, sí que volviendo más difícil, al menos, una eventual oposición británica al hacer que la misma fuera vista «como un sabotaje deliberado de la obra común de cooperación europea»¹⁸⁸⁰.

Kojève propone, en consecuencia, que las cuestiones planteadas por la proposición Schuman atravesasen el filtro de tres comités técnicos de la O.E.C.E., a saber:

1. El comité de intercambios bajo dirección francesa y responsable de la política comercial.
2. El comité de pagos bajo dirección belga y encargado de estudiar el proyecto de Unión Europea de Pagos (U.E.P.).
3. El comité ejecutivo bajo dirección británica y cuya misión sería armonizar las políticas económica y financiera y social de los miembros de la O.E.C.E.

¹⁸⁷⁸ *Ibid.*

¹⁸⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁸⁰ *Ibid.*

b.- Doctrina francesa vs. doctrina británica, tercera aparición del problema británico

El comité técnico de intercambios dirigido por Francia habría sido el encargado de elaborar la lista común consolidada de productos cuyas restricciones cuantitativas habrían de liberarse a efectos de volverlos aptos para el libre intercambio multilateral entre los países de la O.E.C.E. Kojève viene a sugerir en su nota que desde la dirección de este comité de intercambios procediera a darse un sesgo propagandístico a la confección de la lista en cuestión, de suerte que a los participantes en el proceso de integración les quedase claro que una cosa sería posicionarse a favor de una liberación arbitraria de productos y otra muy distinta hacerlo a favor de una que se habría pensado para que se efectuara en común y en razón a un compromiso duradero entre los países signatarios que la acabara por consolidar en el tiempo. La lista confeccionada por el comité técnico presidido Francia, al ajustarse a este segundo criterio, habría tenido la virtud de poner en evidencia a los países partidarios del tipo arbitrario de liberaciones presentando a éstos como contrarios a una liberación pactada en común y como países que, guiándose exclusivamente por sus intereses nacionales egoístas, no estarían más que sabotando «las reformas de estructura que son indispensable que se hagan en Europa con vistas a alcanzar la integración europea final»¹⁸⁸¹. El sesgo propagandístico en el proceso de elaboración de la lista común de productos se habría dirigido mayormente a desenmascarar los intereses espurios de Gran Bretaña «y sus satélites escandinavos»¹⁸⁸². Al mismo tiempo la confección de esa lista habría perseguido que productos tan significativos como pudieran serlo el acero y el carbón no quedaran fuera de la lista única común de productos a liberar. Lo mejor de cara a evitar esto, habría sido asegurarse de que los productos de la proposición Schuman quedaran incluidos junto con los demás productos a liberar dentro de una lista común que estuviera teniendo por matriz el interés general de la O.E.C.E. Sería ésta una manera de descartar cualquier sospecha que sobre la referida proposición pudiera recaer acerca de que la misma estuviera obedeciendo a los intereses exclusivos de Francia y Alemania en un intento por parte de estos dos países de apuntalar, a expensas de los demás países europeos, sus respectivas hegemonías política y económica. Integrada así la proposición Schuman en la matriz de esa lista común, nada habría impedido entonces que en las negociaciones para su implementación se procediera como hemos visto a Kojève proponer más arriba que se hiciera, a saber, de modo las negociaciones para la integración económica fueran a recaer sobre responsables que fueran profesionales del sector del acero y del carbón, acompañados de la supervisión, con derecho de veto y enmienda en algunos casos, a cargo de los representantes del interés más general encarnado en los gobiernos respectivos, en la O.E.C.E. y en la E.C.A.

El comité técnico de pagos de la O.E.C.E. sería el segundo de los comités a través de los cuales Kojève estaría sugiriendo que se filtrara el potencial disgregador que habría entrevisto en la proposición Schuman. Al comité de pagos, bajo presidencia y secretaría belgas, le habría correspondido el diseño de una unión europea de pagos (U.E.P.). A juicio de Kojève, este diseño tendría que ponerse como prioridad el correcto funcionamiento de la lista única de productos liberados para el intercambio previamente elaborada en común por que los países integrantes de la O.E.C.E. Pero en esta nota suya de mayo de 1950 nuestro autor muestra sus dudas acerca de que el proyecto presentado el 14 de abril de 1950 por Hubert Ansiaux, a la sazón presidente del comité de pagos intra-europeo, estuviese ateniéndose a dicha prioridad y sugiere a la delegación francesa, en ese sentido, que proceda a introducir las pertinentes modificaciones de cara a reconducir ese proyecto en la línea de supeditar la creación de un mecanismo

¹⁸⁸¹ *Ibid.*

¹⁸⁸² *Ibid.*

de pagos intra-europeo a la consolidación del método de la lista común de productos. Cualesquiera, no obstante, que respecto de la confección de esa lista común consolidada y, por lo tanto, respecto de la integración europea, pudieran haber sido las insuficiencias del proyecto Ansiaux, dichas insuficiencias demostrarían estar siendo intrascendentes de comparárselas con las consecuencias que para esa lista y esa integración se habrían derivado un hipotético triunfo de las posiciones anglo-escandinavas. El triunfo de estas tesis en el seno de la O.E.C.E. habría abocado a cada país a tener que equilibrar su economía por su cuenta y riesgo, tratando de encajar su interés exclusivamente nacional en los flujos mundiales de la economía. Pero esto, que habría sido indubitadamente así para los países europeos continentales, no lo habría sido necesariamente, en cambio, para Gran Bretaña, puesto que este país habría podido siempre apoyarse en una unión económica, a saber, la que habría conformado la zona esterlina, zona esta que se habría presentado protegida del exterior por la vigencia en ella de aranceles preferenciales. Sin una lista común consolidada de productos y, por lo tanto, sin una integración regional a nivel europeo en la que poder converger económicamente, los países continentales de Europa no habrían tenido más remedio entonces que regresar a las concepciones nacionalistas liberales de antes de la guerra, que serían justamente las que el proyecto europeo de unión de pagos de Ansiaux para la O.E.C.E. no habría terminado de dejar tras de sí.

Desde luego que esta última opción habría sido la menos deseable desde una perspectiva kojéviana. Por lo tanto, si a lo que se aspiraba era a evitar que el proyecto europeo tomara esa dirección, más valdría, sugiere Kojève, que se procediera a deshacer de una vez por todas el malentendido que habría subyocado a ese indeseable desvío de Europa respecto a lo que habría su correcta orientación. Si, como se anticipaba en el análisis de la primera nota de 1949¹⁸⁸³, la incompatibilidad entre el aspecto miembro de la Commonwealth y el aspecto miembro de la O.E.C.E., los británicos habrían acostumbrado a resolverla casi siempre, por no decir siempre, en favor del primero de estos aspectos, bueno sería que los países miembros de la O.E.C.E. tomaran nota del alcance de dicha incompatibilidad y se dispusieran a informar a las autoridades competentes, como por ejemplo, la E.C.A. acerca de lo absurdo que estaría siendo desde un punto de vista estrictamente europeo ponerse a dispensar un trato de favor a la zona esterlina. Podría incluso aprovecharse la explicitación de las circunstancias que estarían propiciando esa peligrosa desviación para invitar a los EEUU, origen, a fin de cuentas, del programa financiero asistencial que estaría provocando el malentendido, a que se aviniesen a llegar a acuerdos financieros que pudiesen ser favorables a los países europeos, a pesar de que esos acuerdos pudieran eventualmente resultar en detrimento de Gran Bretaña.

El tercer y último filtro que Kojève habría hecho pasar a la proposición Schuman y a su no por potencial menos peligroso carácter bilateral sería el del comité ejecutivo bajo secretaría y presidencia británicas. Propone en este sentido nuestro autor que el posicionamiento de la delegación francesa en ese comité sea uno que se atenga a dos criterios de actuación en función de cuáles hayan sido los resultados de las discusiones en los comités precedentes. Y así, si la posición británica en el comité de intercambios habría sido la de negarse en redondo a que se procediera a elaborar una lista común de productos en la que quedaran integrados también el carbón y el acero, la delegación francesa en el comité ejecutivo tendría que poner de manifiesto « que toda cooperación económica con vistas a la integración futura se vuelve imposible de resultados de la existencia en el seno de los países miembros de la O.E.C.E. de dos doctrinas radicalmente diferentes: una doctrina francesa, según la cual, ningún país de la Europa occidental puede alcanzar la viabilidad sin integrarse en una Europa occidental económicamente

¹⁸⁸³ Véanse pp. 420-422 de esta tesis.

unificada y una doctrina británica que, sin preocuparse de la suerte de los países del continente, busca resolver el problema británico reforzando los vínculos entre los países de la Commonwealth de los cuales el resto de los países europeos siempre quedará excluido.»¹⁸⁸⁴ Kojève recalca que la función que la delegación francesa habría de hacer suya en caso de abierta oposición británica a la confección de la lista común de productos sería una de denuncia, función esta de denuncia por la que Francia pasaría a esgrimir ante el resto de miembros de la O.E.C.E. y sobre todo ante entidades como la E.C.A, la incompatibilidad entre las dos citadas doctrinas- la francesa y la británica- y a proponer, en su caso, ante esos mismos organismos, que se procediera a una remodelación radical de la O.E.C.E., una remodelación con vistas a que pudiera llegarse a acciones realmente eficaces, libres de la capacidad de veto de países cuyos propósitos, en realidad, habrían sido otros que los de una cooperación inter-europea con vistas a una integración económica común.

La actitud de la delegación francesa en el comité ejecutivo bajo presidencia británica encargado de armonizar las políticas económicas, financieras y sociales dentro la O.E.C.E. sería naturalmente otra, caso que, la actitud británica hubiese sido la de aceptar lealmente una lista común de productos que estuviese incorporando los dos de la proposición Schuman. Lejos de adoptar, entonces, el papel denunciador de las posiciones británicas, la delegación francesa en el susodicho comité habría de buscar:

1. No la remodelación sino el refuerzo de la O.E.C.E. en su actual configuración de dieciséis países.
2. Poner de relieve las consecuencias que, en forma de desinversiones en determinadas ramas de la producción, se derivarían de la liberación de restricciones del conjunto de productos incluidos en la lista común consolidada y que afectarían inevitablemente a los países involucrados en la integración europea.
3. En relación con las consecuencias del punto anterior, le habría correspondido a la delegación francesa proponer la creación de una Banca Europea de Inversiones conforme a las ideas que en este sentido habría expuesto Thierry de Clermont-Tonnerre.

La negociación a tres niveles que la razón práctica kojéviana sugiere que las delegaciones francesas sigan dentro de la O.E.C.E. se habría marcado un doble objetivo, a saber:

- Por un lado, evitar que la proposición Schuman sobre el carbón y el acero degenerase en un acuerdo bilateral entre Francia y Alemania. A tal fin se habría tratado de que a los dos productos en particular a los que se refería dicha proposición se los terminara incluyendo en el conjunto de productos cuya lista común consolidada iba a verse afectada por el levantamiento de las restricciones cuantitativas.
- Por otro, hacer explícita, como un desiderátum llegado el caso, la incompatibilidad que estaría dándose entre el aspecto miembro de la O.E.C.E. y el aspecto miembro de la Commonwealth, de Gran Bretaña o si se quiere, la diferencia inconciliable entre la doctrina

¹⁸⁸⁴ Nota administrativa de Alexandre Kojève «Note pour M. Filippi. Objet: la proposition Schuman et l'O.E.C.E.» del 16 de mayo de 1950, dirigida, entre otros, que hayamos podido identificar por la letra, también a Oliver Wormser y Robert Marjolin. Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

francesa y la doctrina británica respecto a la integración europea en el marco de la O.E.C.E. Poner públicamente de relieve la naturaleza de dicha incompatibilidad, en especial, ante la E.C.A. estadounidense, pero también ante los demás miembros de la O.E.C.E. sería una manera de provocar que los ingleses venciesen «las resistencias, sobre todo psicológicas, que les han impedido hasta el presente participar sin reserva en los trabajos de la O.E.C.E. cuyo objetivo es la integración económica del conjunto de Europa occidental»¹⁸⁸⁵

Kojève concluye ésta su nota a propósito de la declaración Schuman afirmando que el objetivo no estaría siendo que Gran Bretaña se separase del continente europeo, cuanto que ese país «venza las mencionadas resistencias» a la integración, teniendo en cuenta además que las circunstancias de 1950 no habrían sido especialmente propicias para que Gran Bretaña mantuviera una posición unilateralmente hostil al proyecto de integración europea.

7.- Dos notas: «El punto IV de los americanos» de 1951 y «La integración europea y la política franco-americana del punto IV»

i.- Contexto: el final del Plan Marshall

La segunda mitad de 1950 y la primera de 1951 habrían visto al plan Marshall sufrir una alteración de calado que habría llevado a su conclusión antes de lo previsto¹⁸⁸⁶. Ese periodo habría visto asimismo cómo maduraban las negociaciones a seis en base a la proposición Schuman y su conclusión en el acuerdo que daría origen a la Comunidad Europea del Carbón y el Acero, aprobado el 13 de diciembre de 1951 por la asamblea nacional francesa¹⁸⁸⁷. Detrás de las alteraciones que habría experimentado el plan Marshall se habrían encontrado dos guerras: la guerra de Indochina y la guerra de Corea. A medida que estos conflictos bélicos se agravaron y fueron inscribiéndose en la lógica de bloques de la guerra fría, las ayudas norteamericanas del Plan Marshall habrían ido adoptando un sesgo cada vez más bilateral¹⁸⁸⁸, siendo sustituidas paulatinamente por compromisos mutuos de ayuda militar que se habrían co-derivado de la suscripción en 1949 del Tratado del Atlántico Norte por parte de Estados Unidos y los diferentes países europeos. Y así, las ratificaciones por parte del congreso estadounidense de la concesión de ayudas con cargo al citado plan y al concomitante programa de recuperación económica (E.R.P. por sus siglas en inglés) elaborado por la O.E.C.E. habrían comenzado a espaciarse cada vez más en el tiempo. Consecuencia de esas demoras los países necesitados de ayuda se habrían visto incapacitados para hacer sus previsiones económicas con la suficiente antelación¹⁸⁸⁹. La administración norteamericana habría optado simultáneamente por elevar el nivel de exigencia para la concesión de fondos. El mecanismo de concesión de estos, que desde 1948 no habría pivotado sino en torno a una O.E.C.E. europea encargada del reparto de las mismas y a una E.C.A. estadounidense encargada de supervisar que las sumas de dinero fueran efectivamente canalizadas hacia el Programa Económico de Recuperación (Economic Recovery Program), habría ido perdiendo la funcionalidad comercial para la que inicialmente fue concebido, y orientándose más hacia lo militar bajo los auspicios de la OTAN y las nuevas políticas del rearme¹⁸⁹⁰.

¹⁸⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁸⁶ Bossuat, *L'aide I*, 370, 394.

¹⁸⁸⁷ Bossuat, *L'aide II*, 138.

¹⁸⁸⁸ Bossuat, *L'aide I*, 372, 379.

¹⁸⁸⁹ *Ibid*, 375.

¹⁸⁹⁰ *Ibid*, 393.

La O.E.C.E., en concreto, se habría visto progresivamente vaciada de contenido. En un informe del 18 de julio de 1950 dirigido a Jean Filippi, la razón práctica kojéviana habría dado cuenta de este incipiente estado de cosas y tratado de adaptarse al nuevo contexto. Si la participación en el rearme, sostenía esa razón en ese informe dirigido a Jean Filippi¹⁸⁹¹, estaba en trance de convertirse en requisito para el acceso a las ayudas norteamericanas, lo suyo sería que Francia, si no quería perder el tren de la modernización en él que se había subido gracias al plan Marshall, se pusiera a fabricar armamento para intercambiarlo por dólares. Sin embargo, las dos notas de Kojève que nos disponemos a transcribir analíticamente más abajo¹⁸⁹², la una de enero de 1951 y la otra de septiembre de 1953, se habrían orientado en exactamente la dirección opuesta. Lejos de levantar acta del nuevo contexto marcado por los dos conflictos bélicos que arriba mencionábamos, la perspectiva bajo las que esas dos notas habrían sido escritas, habría sido, no la de ningún rearme, sino la del desarme, así como la de una apuesta por un aumento general del nivel de vida y por la confianza puesta en las políticas de ayuda al desarrollo auspiciadas por el punto iv del discurso de Truman. En trance de adoptar la forma que adoptaría bajo la administración Eisenhower, a la «ideología proteica» del punto IV¹⁸⁹³ la vemos reaparecer, por lo tanto, con fuerza aparecer en las dos notas objeto de nuestros análisis de más abajo, si bien filtradas en esta ocasión por el informe del a la sazón secretario del ejército norteamericano Gordon Gray quien, a instancias de Truman en marzo de 1950, había publicado un «influyente»¹⁸⁹⁴ informe en noviembre de ese mismo año. En el conocido como informe Gordon Gray se habría hecho un balance de los programas económicos de ayuda norteamericanos en vigor hasta entonces, plan Marshall y punto IV incluidos, contemplándose su prosecución en el contexto de la guerra de Corea y de la lucha contra el comunismo. Es probable que la sustancial mejora que la situación económica de Francia habría experimentado desde 1947 y que seguramente ese informe habría consignado diera argumentos a los nuevos responsables de la E.C.A. para, en línea con la nueva prioridad dada a la cuestión de la seguridad en su política internacional de desarrollo, proceder los envíos de los fondos Marshall arguyendo que el país galo habría dejado de necesitarlos.¹⁸⁹⁵ Sea como fuere y para para acabar esta introducción a la transcripción analítica de dos notas de los años 50 arriba referidas, nos limitaremos a indicar aquí que para historiadores como René Girault o el propio Gérard Bossuat el periodo del ocaso de las ayudas del plan Marshall y del paralelo énfasis en cuestiones de seguridad que habría caracterizado a los planes asistenciales estadounidenses durante la guerra de Corea y el agravamiento de la de Indochina (1951-1954) habría supuesto el comienzo de «los años de humillación»¹⁸⁹⁶ y de dependencia de Francia respecto de los EEUU bajo el paraguas «defensivo» de la O.T.A.N.

¹⁸⁹¹ *Ibid*, 380, 398.

¹⁸⁹² Nota administrativa de Alexandre Kojève «Point iv des américaines. Note pour Monsieur Filippi. Objet: le point iv, le rapport Gordon Gray, le plan de Colombo, le GATT et l'O.E.C.E.» del 8 de enero de 1951 y «Note pour Monsieur Clappier. Objet: l'intégration européenne et la politique franco-américaine du point iv.» del 24 de septiembre de 1953, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

¹⁸⁹³ Véanse pp. 426-428 de esta tesis.

¹⁸⁹⁴ Macekura, *Point Four*, 127-160.

¹⁸⁹⁵ Bossuat, *L'aide I*, 375.

¹⁸⁹⁶ Bossuat, *L'aide I*, 15; Bossuat, *L'aide II*, 190.

*ii.- Nota del 8 de enero de 1951: el punto iv de los americanos*¹⁸⁹⁷

Dirigida principalmente a Jean Filippi, y en copia, entre otros, a Robert Marjolin, Olivier Wormser, Thierry de Clermont-Tonnerre y Hubert Roussellier, Kojève redacta una nota a principios de 1951 cuyo encabezamiento reza: «Objeto: el punto iv, el informe Gordon Gray, el plan Colombo, el Gatt y la O.E.C.E.» Nuestro autor analiza en ella sucesivamente los cinco asuntos que conforman el título que acabamos de enunciar. Veamos.

a.- El punto iv y el informe Gordon Gray

Las dos primeras cuestiones, las relativas al punto iv y al informe Gordon Gray, las aborda Kojève conjuntamente. Comienza nuestro autor constatando que el desequilibrio político-militar de su tiempo estaría obedeciendo a que 475 millones de chinos se habrían cambiado de bando tras la proclamación de la República Popular China el 1 de octubre de 1949. Urgiría, en consecuencia, dar con un contrapeso al cambio de bando que, tal y como Kojève la llama, «la masa china» habría operado. Este contrapeso no podía ofrecerlo Europa y tampoco Japón. El rearme de Europa traería consigo el de Alemania y si a una Alemania rearmada y gozando de un nivel de vida alto tuviera que sumársele un Japón igualmente armado y también con un alto nivel de desarrollo para articular, junto con los demás países occidentales, una efectiva disuasión de la citada «masa china», estarían poniéndose las bases para desorganizar el sistema económico mundial tal y como hasta la fecha habría ido positivamente estructurándose. Y es que las repercusiones negativas de todo esto podrían acabar afectando no ya solamente a Europa y a la Commonwealth, sino a los propios E.E.U.U. Así las cosas, preguntándose dónde podrían encontrarse las masas susceptibles de contrarrestar el hueco que las chinas comunistas habrían dejado vacío, Kojève apunta en su nota hacia Asia. Efectivamente, hasta 600 millones de personas que aún no se habrían vuelto comunistas estarían habitando esa región del mundo. ¿Cuál habría sido entonces la prioridad? Pues impedir que el comunismo reclutara a esa ingente masa humana para sí y lograr, de este modo, que el desequilibrio político-militar que habría sobrevenido en octubre de 1949 no se convirtiera en algo sin vuelta atrás y sin remedio. Reclutar a esos 600 millones para occidente, habría sido, llega Kojève a afirmar en su nota, «la tarea más urgente y vital de occidente»¹⁸⁹⁸. Reclutar a las masas y, con ellas también, las materias primas en las que habrían sido ricos los países que aquellas habitaban. El reclutamiento de esos 600 millones, su «movilización progresiva»¹⁸⁹⁹ en favor del mundo occidental, estaría implicando así su neutralización política. La movilización de 600 millones de asiáticos supondría, en otras palabras, hacer que naciera en ellos una disposición positiva respecto del mundo occidental y que esa disposición positiva se basara en la supresión de cualquier atisbo de inclinación hacia el mundo chino-soviético. Esperar que una neutralidad política como la buscada, fuera a surgir a partir de un mero apoyo militar que eventualmente pudiera prestarse a las capas dirigentes locales de esos países siempre «más o menos anárquicas desde el punto de vista social y político»¹⁹⁰⁰ no habría tenido mucho sentido. No, la mejor manera para Occidente de garantizarse la mentada neutralidad no habría sido otra que la de proceder a una mejora del nivel de vida de las masas de esos países. El objetivo de una tal mejora habría cuadrado

¹⁸⁹⁷ Nota administrativa de Alexandre Kojève «Point iv des américaines. Note pour Monsieur Filippi. Objet: le point iv, le rapport Gordon Gray, le plan de Colombo, le GATT et l'O.E.C.E.» del 8 de enero de 1951 (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

¹⁸⁹⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰⁰ *Ibid.*

perfectamente, por lo demás, con lo postulado por el punto IV del discurso de investidura de Truman. Estaría siendo la política dimanante del referido punto y no tanto un rearme de Europa, Japón y los E.E.U.U., la que, en última instancia, habría de suministrar las bases para que «el cambio de bando de la masa china»¹⁹⁰¹ no acabara resultando en el colapso del sistema económico mundial tal y como éste estaba en trance de estructurarse de acuerdo con el patrón del liberalismo rooseveltiano. El mundo occidental de los años cincuenta del pasado siglo se habría encontrado para Kojève en una situación tal, que los fondos que en tiempos más remotos se hubieran tenido que destinar con toda probabilidad al rearme de los referidos países, tendrían que serlo ahora a promover el desarrollo y el aumento del nivel de vida de los países asiáticos. Solamente si, tras haberse procedido así, se diera la circunstancia de que aún sobraran fondos, deberían estos consagrarse a cubrir necesidades defensivas puramente militares. Y todo esto se habría vuelto posible gracias en particular a dos factores: primero, a que el inicio de la implementación de las políticas del punto IV en la región asiática no habría requerido ni de lejos las sumas que habrían sido necesarias caso de seguirse una política exclusivamente armamentística y segundo, que, dado el nivel exiguo de inversión en esa región en el momento en que Kojève escribe su nota, no estaría resultando difícil obtener un elevado retorno a dichas inversiones y hacerlo además en un periodo breve de tiempo. Así las cosas, el sistema económico mundial en su conjunto no habría podido sino salir beneficiado de la aplicación de las políticas del punto IV a esa región del mundo, entendida esas políticas como políticas no militares de contención del peligro chino. No es ya que con esa aplicación se hubiese evitado un rearme del mundo no comunista que hubiera tenido en Alemania y a Japón unos potenciales y peligrosos beneficiarios, sino que además la aplicación de las políticas del punto IV a la región asiática estaría contribuyendo a que Europa pudiera resolver sus problemas económicos.

Con este panorama, Kojève pasa a proponer en su nota que se proceda a esa aplicación de las políticas del punto IV de un modo inmediato y que ello se haga conforme a las pautas que Gordon Gray habría elaborado para la administración Truman en 1950 y cuyas líneas maestras habrían sido las siguientes:

1. Que se destine al desarrollo de las políticas del punto IV una partida importante del presupuesto militar norteamericano.
2. Que se reserven las materias primas y las capacidades de producción necesarias para la ejecución del primer tramo de esas políticas.
3. Que se proceda a una distribución de los pedidos industriales que genere un desarrollo de las políticas a cuenta del citado punto y que lo haga de manera que los países europeos y eventualmente Japón puedan, al ejecutar su parte, equilibrar sus balanzas de pagos, especialmente la parte en dólares de aquellas.
4. Que se cree un organismo encargado de la implementación en Asia de las políticas del punto IV a partir de la puesta en común de organismos ya existentes como el E.C.O.S.O.C. (Consejo económico y social de las naciones unidas), la E.C.A. (administración para la cooperación económica) norteamericana, la O.T.A.N. (Organización del tratado del Atlántico Norte), la O.E.C.E. (Organización europea para la cooperación económica) y el GATT.

¹⁹⁰¹ *Ibid.*

b.- El problema británico: el plan Colombo

Dos habrían sido los precedentes de la iniciativa británica conocida por plan Colombo. De un lado, la propuesta que el primer embajador de la India en China realizó en 1949 a sus homólogos británicos y australianos para crear un fondo multilateral con el que sufragar la lucha contra el comunismo en los países del sudeste asiático; de otro, la conferencia de ministros exteriores de la Commonwealth británica que habría tenido lugar en 1950 en la ciudad de Colombo. Tratándose de una organización regional que representaba un esfuerzo colectivo intergubernamental con el objetivo de reforzar el desarrollo económico y social de sus países miembros en la región Asia-Pacífico, el plan Colombo no habría tenido la pretensión de presentarse como un plan maestro al que tuvieran que conformarse los planes nacionales de los países que en él participaban. Teniendo en mente lo acabado de decir, Kojève viene a sostener que la cuestión estratégica esencial de su nota, a saber, la iniciativa de proceder a una elevación general del nivel de vida en la región asiática para contener, en última instancia el peligro comunista chino habría sido algo que podría perfectamente ser compartido por los británicos y su plan Colombo. Pero por más que a primera vista pudiera coincidir en la estrategia, las diferencias entre el punto de vista de Kojève y el que éste estaría atribuyendo a los británicos en lo que concierne al desarrollo del sudeste asiático demostrarían ser flagrantes. Pretender, en primer lugar, que el plan Colombo estuviese llamado a sustituir a las políticas que se habrían derivado del desarrollo del punto IV del Truman estaría siendo para Kojève, ya se mirase desde la óptica del interés general o del particular de Francia o Europa, poco menos que suicida. Y es que ni habría dispuesto la Commonwealth de los fondos necesarios para la consecución de los objetivos declarados por el plan Colombo, con lo que a ese plan sólo cabría en justicia entenderlo como un instrumento, ciertamente eficaz, de propaganda británica. Ni, de disponer de esos fondos, la realización del plan Colombo habría contribuido en lo más mínimo a la integración de Europa, o lo que sería peor, la realización de los objetivos de dicho plan a expensas de un desarrollo coherente de las políticas del punto IV en el sudeste asiático solo habría redundado en el reforzamiento de la unidad de la Commonwealth, de suerte que la brecha ya existente entre Gran Bretaña y los países europeos continentales no habría hecho más que profundizarse. En segundo lugar, habría sido un craso error obviar que la región asiática que el plan Colombo estaría cubriendo con sus planes asistenciales habría excluido las posesiones francesas en la misma por no participar Francia en dicho plan. Pretender, por otro lado, que se llevase a cabo una internacionalización del plan Colombo de suerte que los territorios de la Unión Francesa pudieran quedar incluidos en él no habría equivalido, a la postre, sino a remplazar dicho plan por las políticas atlánticas del punto IV preconizadas en el informe de Gordon Gray.

Pues bien, sería justamente esto último por lo que Kojève habría abogado en su nota, esto es, por que se procediese a la aplicación generalizada y uniforme del punto IV en la región asiática, aplicación que estaría llamada a neutralizar las iniciativas que a ese mismo respecto pudiera estar contemplando un plan de impronta británica como el de Colombo. Poco importaría que a esa neutralización se le diera el nombre de internacionalización del plan Colombo, que dicha internacionalización no dejaría por ello de implicar que la ejecución de las disposiciones del mentado plan fuera confiada a organismos ya existentes como la O.N.U. y su consejo económico y social (E.C.O.S.O.C), o a instituciones como el GATT, o como la O.E.C.E., esto es, a los mismos organismos a los que ya estaría encomendándose la implementación de las políticas del punto IV de Truman y del informe Gordon Gray.

Lo que a fin de cuentas estaríamos viendo a Kojève hacer en esta nota suya de enero de 1951 es instar a los dirigentes franceses a que hicieran que Francia a participara activamente en la apertura hacia

las regiones del sudeste asiático que, urgido por el peligro chino, el sistema económico mundial habría estado por aquel entonces en trance de experimentar. Y que Francia se sumara a esa apertura como sólo le habría sido factible hacerlo en el mundo global de la posguerra y de la guerra fría, a saber: de la mano de los norteamericanos, cuyos planes de ayuda estarían así aparentemente prestándose a que se los articulara objetivamente a través de organismos internacionales que los estarían universalizando al hacerlos potencialmente accesibles a todos. La habilitación por parte de la administración norteamericana de un acceso universal a los fondos de desarrollo se habría hecho posible gracias a que de la articulación de los correspondientes planes de ayuda no habrían formado parte ni inversores puramente privados, ni iniciativas asistenciales británicas siempre deudoras del alcance no universal de sus postulados ni, en el caso más específico del plan Colombo, planes que no habrían contado con un plan marco destinado eventualmente a integrar a todos los países que participaran en ellos.

Y así, en las circunstancias geopolíticas de 1951 nos estaríamos encontrando con una razón práctica kojéviana que estaría urgiendo a que Francia tomara la iniciativa y a que este país no rehuyera el compromiso de convocar una conferencia internacional que habría tenido un doble objetivo: de un lado, una modificación del GATT, de suerte que este organismo pudiera operar como ejecutor de las políticas atlánticas del punto IV de Truman y, de otro, que Francia misma se dispusiera a acometer inversiones en los países atrasados que pudieran ser aceptadas tanto por estos países como por los norteamericanos. Por medio de la consecución de este doble objetivo y actuando en su condición de miembro de la O.E.C.E. y no tanto como nación individual, Francia se habría colocado en la posición de hacer que sus logros internacionales implicaran al mismo tiempo a la O.E.C.E. en su conjunto y que a la política de este organismo la estuviera orientando, en realidad, las políticas del punto IV.

No estarían siendo pocas además las ventanas de oportunidad que a Francia estarían abriéndosele de cara a implementar las políticas del citado punto. Y es que a los propios E.E.U.U. se les habría visto vacilar a menudo cuando de ser consecuentes con dichas políticas se habría tratado. Más allá de las irracionalidades que hubieran podido dejar traslucir esas vacilaciones, lo cierto es que lo que más le habría convenido a Francia habría sido ponerse a la cabeza de las iniciativas que pudieran desprenderse de una plena asunción de las políticas Truman-Gordon Gray, toda vez que dichas políticas habían quedado definitivamente fijadas en el discurso del estado de la Unión. Kojève no escatimará concreción, a renglón seguido, a la hora de enumerar las medidas que habrían podido tomarse en la dirección por él sugerida:

1. Y así, en el más que probable fracaso de las conversaciones con la Commonwealth, Francia habría tenido que encargarse de elaborar una especie de réplica más o menos espectacular al plan Colombo, réplica que, incluyendo los territorios de la Unión Francesa, no estaría siendo pensada para su implementación real, sino tan solo- manteniéndose hasta nueva orden en el estadio de proyecto- para servir de instrumento propagandístico.
2. El diseño de la política comercial francesa con arreglo al punto IV habría de realizarse de modo tal, que a las eventuales realizaciones del plan Colombo a cargo de los británicos o a las del punto IV a cargo de los norteamericanos, cupiera casarlas o integrarlas con o en ese diseño.
3. Francia buscaría establecer con su política comercial servicios de ayuda y de asistencia técnica que pudieran anticipar las potencialidades que en esa dirección estaría conteniendo el punto IV.

4. Por último y en línea con su segunda nota de 1949¹⁹⁰² nuestro autor insta a que se creen en Francia colegios mayores y bolsas de trabajo para los futuros ingenieros y administradores nativos de los países de cuyo desarrollo van a ocuparse las políticas comerciales derivadas del punto iv.

*iii.- Nota del 24 de septiembre de 1953: la integración europea y la política franco- americana del punto iv*¹⁹⁰³

a.-Una máxima...

Quizá resulte interesante observar que en los algo más de dos años y medio que transcurren entre la anterior nota y esta que ahora nos disponemos a analizar, Kojève habría pasado de hablar del «punto iv de los americanos» a hacerlo de «la política franco-americana del punto iv.» Esto es, que, siendo consecuente con esa especie de apropiación a cargo de la iniciativa de Francia del citado punto que la nota precedente parecía propugnar, en ésta de 1953 Kojève poco menos que estaría insinuando una co-autoría franco-americana del mismo. Sea como fuere, después de atribuir la inspiración de su nueva nota a una previamente escrita por André Nespoulons Neuville, inspector de finanzas en la DREE, nuestro autor comienza la misma con una constatación: tan indispensable como estaría siendo el refuerzo económico y militar de Europa para garantizar la supervivencia del mundo no soviético, lo sería que se procediera a una elevación de nivel de vida en los países subdesarrollados que no hubieran caído aún bajo la férula del comunismo. De aquí se habría derivado una máxima, latente de alguna manera en algunas de las notas anteriores de Kojève, a saber: que el refuerzo tanto militar como económico de Europa no podía afectar a y tenía que conciliarse con, el mantenimiento escrupuloso de las políticas comerciales que se derivarían del punto IV, o lo que es lo mismo, con la realización de inversiones masivas en los países subdesarrollados.

b.- ... un Estado de cosas...

Sentada la máxima precedente, el estado de cosas a la fecha de redacción de su nota, 24 de septiembre de 1953 se habría correspondido para Kojève con los siguientes hechos:

1. Que entre 01/07/1950 y el 30/06/1953 Francia habría recibido de los E.E.U.U. anualmente de media el equivalente en \$ a 127 mil millones de francos.
2. Que entre 01/07/1950 y el 30/06/1953 Francia habría invertido en sus territorios dependientes subdesarrollados el equivalente en \$ a 144 mil millones de francos.
3. Que los fondos asignados directamente a los países subdesarrollados por los E.E.U.U. en cumplimiento del punto IV no habrían comportado la ejecución de inversiones productivas apreciables, sino que se habrían limitado a cubrir misiones técnicas de los norteamericanos.

c.- ... una interpretación...

A la vista de los puntos 1 y 2 podrían colegirse dos cosas: primero, que Francia, fiel al punto iv de Truman, habría destinado la práctica totalidad de las ayudas recibidas de los E.E.U.U. a promover el

¹⁹⁰² Véanse pp. 428-431 de esta tesis.

¹⁹⁰³ Nota administrativa «Note pour Monsieur Clappier. Objet: l'intégration européenne et la politique franco- américaine du point iv» del 24 de septiembre de 1953, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

desarrollo de los territorios de ultramar, atrasados en su desarrollo económico respecto de la metrópoli y, segundo, que Francia lo habría hecho no a base de enviar misiones técnicas sino a través de inversiones in situ efectivas. Independientemente de esas sumas, por lo demás, Francia habría sido capaz de cubrir asimismo desde el 01 de julio de 1950 sus propios gastos incluyendo los derivados de la guerra librada en Indochina.

d.- ... una conclusión...

Vaticina Kojève que Francia podrá seguir prescindiendo a medio y largo pazo de ayuda financiera exterior, pero que, a corto, no podrá cumplir con el inexcusable compromiso de mantener, cuando no aumentar, el nivel de inversiones en los países subdesarrollados exigido por el punto IV. Así las cosas, habría de recaer sobre las espaldas de E.E.U.U. el acometer dichas inversiones preferiblemente en las zonas donde aquellas hubiesen dado prueba ya de ser más efectivas, esto es, en los territorios dependientes franceses de ultramar. Lo que, en relación con esas inversiones, ciertamente no sería razonable, sería pretender contar con la cooperación de una Alemania cuya economía aún no se habría recuperado de los estragos de la guerra, igual que tampoco lo sería apoyarse en una Italia en una situación parecida. La unión belga-luxemburguesa y los Países Bajos tendrían en el Congo belga y regiones adyacentes, por su parte, su campo natural de actuación, por lo que sería ocioso pedir a esos países europeos que canalizaran también sus fondos a territorios que habrían sido de directa influencia francesa. En general, aún estaría siendo pronto para que las posesiones coloniales francesas de ultramar pasaran a disfrutar de un nuevo estatus político y económico que llevara a convertirlos en territorios compartidos en común con los otros miembros de la Europa integrada. Por el momento, el mantenimiento de su estatuto de colonias francesas habría conllevado que el desarrollo franco-americano del punto IV corriera en ellas a cuenta de Francia, de la movilización de los recursos tanto económicos como militares de la que ese país en cada momento fuera capaz. En este sentido, habida cuenta de que la contribución norteamericana al desarrollo del punto IV se estaría produciendo en dólares, a Francia se le habría planteado un problema de excedente en esa divisa en relación con la ayuda real calculada en francos. Pues bien, Kojève va a proponer en esta nota suya de 1953 como solución a la problemática suscitada por la convertibilidad de los fondos de la ayuda norteamericana, que Francia procediera a ceder su excedente en divisa dólar a los países miembros de la O.E.C.E. que estuviesen presentando un déficit en dicha divisa, esta cesión ofreciendo además la ventaja de que la misma habría podido realizarse a través de la Unión Europea de Pagos, caso de que la balanza de pagos francesa adoleciera eventualmente de algún desequilibrio. En cualquier caso, para fijar el déficit de su balanza de pagos Francia habría necesitado implementar un cierto control sobre las importaciones. No obstante, para nuestro autor habría existido otra alternativa igualmente válida, a saber: que el excedente de Francia en dólares fuera transferido al Banco central de Francia y que se volviera posible así una legalización de la convertibilidad como la que ya habría existido en las zonas que usaban el franco como divisa. Tampoco habría que descartar, a juicio de Kojève, que el fin de la guerra de Indochina se produjera antes de lo previsto (ese fin, de hecho, llegaría el 7 de mayo de 1954 apenas transcurridos 8 meses desde la redacción de esta nota) quedando entonces los fondos que se habrían dedicado a la guerra en Indochina libres para poder ser empleados en otros menesteres. La propuesta de nuestro autor habría pasado entonces por que la mitad esos fondos se comprometiera en el desarrollo de la política franco-americana del punto IV y la otra mitad, en la reducción de la carga fiscal en Francia «comúnmente considerada excesiva».¹⁹⁰⁴

¹⁹⁰⁴ *Ibid.*

e.-... y una nota, el problema británico

Kojève indica incidentalmente en su nota que los objetivos de futuro que la política económica de la zona esterlina se habría planteado, a saber:

1. Renuncia a cualquier ayuda exterior.
2. Convertibilidad de la divisa.
3. Inversiones en territorios subdesarrollados.

habrían sido objetivos que en la zona del franco bajo influencia francesa habrían sido ya alcanzados en el marco del desarrollo de las políticas del punto iv de Truman.

8.- 1955-1957: Kojève en Düsseldorf

Si a la razón práctica kojéviana la hemos visto operar en acto en las páginas precedentes en la forma de redacción de informes y notas económicas ministeriales, de redes de amistades y contactos, de intervenciones en conferencias internacionales o de tomas de posición en el seno de los servicios de la alta administración francesa, a esa misma razón la estaríamos viendo adoptar en paralelo una forma más teórica en el intercambio epistolar que entre 1955 y 1957 nuestro autor habría mantenido con Carl Schmitt. La conferencia que, invitado por éste, Kojève pronunciará en Düsseldorf en enero de 1957 vendría a ser una suerte de epílogo a esa correspondencia entre los dos pensadores, reuniendo como dicha conferencia habría reunido los diferentes aspectos, activos y reflexivos, de la antedicha razón práctica, y haciéndolo además en un registro irónico al que resultaría difícil no adscribir una ambivalente intención debida acaso a la pedagogía y propaganda kojévianas. Dándole la vuelta a Marx, Kojève convertirá en la citada conferencia el materialismo dialéctico de aquel en concepto hegeliano y al empresario Henry Ford en el marxista más consecuente de todos los tiempos por haber sabido como ningún otro realizar dicho concepto eficazmente en la práctica. De esta primera parte del juego irónico que Kojève parecería traerle ante su público, el fabricante norteamericano de automóviles habría emergido como un ejemplo a seguir, como un hombre de acción cuyas hazañas en el terreno de la economía habrían anticipado lo que después de él otros habrían teorizado, a menudo abstrusamente, en postulados de políticas públicas. Tendríamos así que el movimiento del concepto, tal y como nuestro autor lo describe en su exposición de Düsseldorf, habría seguido la siguiente pauta: primero, concepto o teoría marxista, segundo, praxis o razón práctica fordista, y tercero, teoría de nuevo en la forma de políticas públicas que se habrían inspirado en las hazañas de Ford. Sólo que el movimiento del concepto no se habría detenido ahí y el juego irónico kojéviano habría contado con una segunda parte. En esta segunda parte, marxista como seguiría siendo, el concepto habría precipitado directamente en teorías de políticas públicas representadas por organismos internacionales como la ONU. Para que el movimiento del concepto se consumara del todo estaría haciéndose necesario ahora una nueva generación de empresarios consecuentes y audaces que, tomándole el relevo de Ford, hicieran suyas esas teorías y las llevaran a la práctica en la forma de donaciones a los países subdesarrollados, donaciones que tendrían un carácter equivalente, si bien a escala global, al que a escala nacional habrían tenido las subidas salariales con que el industrial norteamericano habría contribuido a la elevación del nivel de vida de sus propios empleados. Y a la manera también en que Ford habría hecho con estos, sería necesario que la nueva generación de empresarios viera a esos países subdesarrollados como clientes pobres a los que estaría compensando enriquecer antes que ver cómo, de no hacerlo, acababan convirtiéndose en un furioso proletariado.

Anticipadas sumariamente en el párrafo de arriba las claves de nuestra interpretación de la conferencia de Kojève en Düsseldorf pasamos en las páginas que siguen a dar cuenta de los antecedentes epistolares de la misma por presentar estos además profundas y esclarecedoras conexiones con la actividad pública que Kojève habría desarrollado para la DREE en calidad de alto burócrata francés.

i. Antecedentes y correspondencia con Carl Schmitt

a.- Carta de Kojève del 02 de mayo de 1955¹⁹⁰⁵

En carta del 05 de abril de 1953 Iring Fetscher, politólogo alemán de prestigio y traductor y prologuista de la primera edición alemana del seminario de Kojève sobre Hegel, se ofrece como intermediario para que Carl Schmitt y Kojève se pongan en contacto. Fetscher se muestra seguro en su carta «que al teórico de la relación amigo-enemigo le interesará sobremanera el dialéctico del amo y del esclavo»¹⁹⁰⁶. Pues bien, ya fuera través de Fetscher o gracias a la quizá más probable intermediación del jurista alemán Roman Schnur¹⁹⁰⁷, el caso es que el 02 de mayo 1955 el dialéctico del amo y del esclavo Kojève acusa recibo de una carta del teórico de la relación amigo-enemigo Schmitt. Este último debió, por su parte, de incluir en esa carta un ejemplar de su artículo «Nehmen, Teilen, Weiden» («Tomar, repartir, apacentar»), dado que en su respuesta Kojève admite haberlo leído. A tenor del contenido de esa respuesta, Schmitt en su misiva le habría venido a plantear a nuestro autor una serie de cuestiones que éste habría visto como afectando directamente a asuntos de los que su razón práctica se habría ocupado en los informes que redactaba desde la DREE. Y así, cuestiones como el «tomar», «repartir» y «apacentar» schmittianos van a ser abordadas por Kojève en su carta de respuesta al jurista alemán desde la perspectiva de que ««en sí», no hay ya un «tomar» (a decir verdad, desde Napoleón) todas las tentativas en este sentido han fracasado»¹⁹⁰⁸; de que, en segundo lugar, ««para nosotros» (es decir, para «el saber absoluto»), ahora ya no hay más que «producir!»¹⁹⁰⁹ y de que, en tercer lugar, «para la conciencia misma (por ejemplo, los USA/URSS), lo que cuenta todavía es el «repartir»»¹⁹¹⁰. A ese «repartir» schmittiano que, según Kojève, estaría siendo «para la conciencia», va a hacerlo corresponder nuestro autor en su réplica a Schmitt con el punto IV del discurso de investidura de Truman al que

¹⁹⁰⁵ Alexandre Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001. vol. 29. n°1, 94-95. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Carl Schmitt y Alexandre Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 5-6. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹⁰⁶ Bibliothèque Nationale de France NF, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, boîte 22. «Correspondance reçue».

¹⁹⁰⁷ Dirk van Laak, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik* (Berlin: Walter de Gruyter & Co KG, 2014), 49.

¹⁹⁰⁸ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001. vol. 29. n°1, 94. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 5. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹⁰⁹ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 95. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 5. DOI 10.3917/philo.135.0005

¹⁹¹⁰ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 95. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 5. DOI 10.3917/philo.135.0005.

tanto peso le hemos visto conceder en sus notas administrativas para la DREE. Y es que las políticas de ayuda al desarrollo del citado punto no habrían buscado, en último término, sino la consecución de un reparto homogéneo. Tendríamos así entonces que, en el mundo de la conciencia, es decir, en el de la posguerra y los bloques imperiales de la guerra fría, lo significativo a efectos de constituirse en titular de la propiedad de una cosa no habría sido ya llegar y ocuparla el primero, cuánto proceder a su reparto por haberse agotado las posibilidades de ocupar nada. Quienquiera, por lo tanto, que se obstinase en llegar el primero para blandir su derecho de primer ocupante sobre una cosa, estaría, de hecho, «llegando el último»¹⁹¹¹, porque no sería ya el acto de la toma de posesión lo significativo, sino el acto de repartir lo poseído. Si nuestra lectura es correcta, esta exclusión mutua entre el «tomar» y el «repartir» schmittianos podría ser referida a las tesis que a Kojève veíamos mantener en su «Esbozo de una fenomenología del derecho». Y así, el tomar schmittiano no vendría a corresponderse sino con el derecho aristocrático de propiedad del primer ocupante en el que posesión biológica y propiedad coincidían. Al «repartir» schmittiano cabría quizá entonces identificarlo con la noción burguesa de propiedad, puesto que propietario en sentido burgués no habría sido para Kojève, recordémoslo, el que hubiera llegado primero y ocupado la cosa en cuestión, cuánto el que, de alguna manera, habría sido desposeído de ella, esto es, separado de la cosa biológica mediante la inserción entre él y la cosa de un deber, de una obligación. Subyaciendo al derecho burgués de propiedad se habría encontrado, en cierto sentido, un reparto de deberes, cuya función no habría sido otra que, si así puede hablarse, la de contraprogramar la propiedad aristocrática. A cambio del cumplimiento del deber, al burgués le habría sido reconocida jurídicamente su condición de acreedor de algo que venía a equivaler al esfuerzo que habría tenido que realizar para cumplir dicho deber, ese algo siendo, por excelencia, alienable, separable del aquí y ahora de la cosa, virtual, en suma, en lo que ese algo estaría teniendo de valor de cambio. Según lo dicho, al derecho burgués de propiedad le habría antecedido entonces una separación de la cosa respecto de la realidad biológica del poseedor mediante la inserción de una obligación, siendo esa separación lo que habría hecho posible que a la cosa cuya propiedad se estuviera detentando, pudiera concebirse como virtualmente intercambiable por algo que le estuviese siendo equivalente. Esta interpretación kojéviana del «reparto» o «repartir» schmittianos como un reparto burgués de deberes podría ser puesta en relación, a su vez, con esa especie de misión «antropológica» que nuestro autor se habría arrogado y que no habría consistido sino en propiciar desde su puesto en la DREE y en cuántas instancias internacionales estuvieran a su alcance una liberación universal de los intercambios. Una liberación ésta a la que sería necesario entender como la puesta en circulación «dentro del circuito del intercambio»¹⁹¹² de aquello que hasta entonces había permanecido inmóvil y fijado en la identidad consigo mismo. En este sentido, tanto los repartos, donaciones o ayudas del punto iv «de los americanos» como los que estarían derivándose de los acuerdos entre la URSS y China, y a los que Kojève se refiere igualmente en su carta a Schmitt, serían repartos que estarían obedeciendo no a ninguna lógica aristocrática de conquista y al «tomar» que a esa lógica le sería consustancial, cuánto a una lógica burguesa que presentaría inscrita en su código jurídico la consecución de un reparto homogéneo y equivalente de deberes.

¹⁹¹¹ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 94. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 5. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹¹² Véanse pp. 314-315 y 328-329 de esta tesis.

b.- Carta de Kojève del 16 de mayo de 1955¹⁹¹³

Esta carta es interesante, entre otras razones, porque en ella Kojève retoma y reelabora algunos temas de los que ya tratará en su «Esbozo de una doctrina de la política francesa». Nuestro autor sigue viendo en Hitler una especie de Napoleón anacrónico, pero no considera ya que el desenlace de la segunda guerra mundial hubiese aportado nada nuevo que lo que ya habrían aportado las campañas de Napoleón en su día¹⁹¹⁴. Y es que no habría sido la segunda guerra mundial la que se habría encargado de sancionar con el colapso del Reich nacional alemán la irrealidad política del Estado-nación. No, de esa irrealidad ya habrían dado cumplida cuenta a principios del XIX las campañas napoleónicas no habiendo hecho falta esperar a finales de los años treinta del XX para comprobar la realidad de dicha irrealidad. La segunda guerra mundial habría sido, a lo sumo, por anticipar aquí lo que Kojève afirmará en 1962 en las notas a la segunda edición de su seminario sobre Hegel, una condición para la democratización de Alemania por la intermediación de Hitler, es decir, una cuestión alemana interna. La irrealidad del ideal del Estado-nación habría sido, por el contrario, algo que habría sido necesario entender como consustancial a la realización del proyecto napoleónico. Culminación de la perfección del referido ideal como habría sido, la realización de dicho proyecto habría traído consigo la abolición de ese ideal. Napoleón, en este sentido, no habría buscado otra cosa que la superación del Estado-nación en favor de «la sociedad»¹⁹¹⁵. Con su guerra total, el corso habría llevado al Estado-nación a un grado tal de acabamiento, que no habría podido por menos que abolirlo para convertirlo o sublimarlo en otra cosa, a saber, en «la sociedad»¹⁹¹⁶. Pero la transformación o sublimación exitosa del Estado-nación en «la sociedad» no habría sido mérito exclusivo de Napoleón quien, no lo olvidemos, habría acabado sus días desterrado en Santa Elena. Con más éxito que él habrían querido y realizado esa superación de facto los anglosajones y, lo mismo que el emperador francés, habría mostrado quererla Marx. Hablar de Estados, pues, con sus relaciones inherentes entre gobernantes y gobernados y con enemigos a los que vencer en una guerra no habría tenido el menor sentido para Kojève en el mundo de la guerra fría en que él y Schmitt vivían. En el mejor de los casos, en ese mundo estaría existiendo una administración provista de un cuerpo de policía, que es lo que, a fin de cuentas, no habrían dejado de ser los USA. Y si en su escrito sobre el imperio latino Kojève venía a hacer de la derrota francesa ante la Alemania nazi de 1940 el síntoma promisorio de la superación del Estado en su forma nacional, en esta carta a Schmitt de 1955 Kojève hará mención implícita al artículo de 1939 «¿Hace falta morir por Danzig?» del político francés, socialista primero y colaboracionista no precisamente tibio después, Marcel Dèat¹⁹¹⁷. Tanto Dèat en

¹⁹¹³ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 96-99. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 7-11. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹¹⁴ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 97. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 8. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹¹⁵ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 97. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 8. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹¹⁶ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 97. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 8. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹¹⁷ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 97.

1939 como el propio Kojève en 1945 habrían tenido que ponerse a escribir piezas como las citadas para dar cuenta y explicar- de ahí la interrogación del artículo de Dèat- el pacifismo que habría sido inherente al tiempo que les habría tocado vivir, un pacifismo sobre cuya pertinencia y contemporaneidad al menos desde Napoleón pocas dudas podría tenerse. Pues bien, a ese tiempo- el de Dèat, el del propio Kojève- en el que todavía habría habido que ponerse a dar razones- esto es a formular «pros y «contras»- de una toma de posición pacifista, Kojève estaría oponiendo en esta carta a Schmitt de mayo de 1955 otro tiempo distinto¹⁹¹⁸. Este nuevo tiempo, que habría venido después de aquel en que Dèat en 1939 y Kojève en 1945 habrían escrito sus respectivas piezas, sería un tiempo en el que, el pacifismo finalmente vuelto evidencia, el final de lo político se habría convertido en un lugar común al que le sobraría toda explicación. Caído, así, el tiempo de lo político, esto es, el de la posibilidad misma de la guerra, en el olvido, cualquier escrito cuyo propósito fuera el de justificar o explicar un pacifismo no necesitado de justificación ni explicación alguna, estaría resultando redundante y seguramente de difícil comprensión para cualquier contemporáneo a ese tiempo apolítico que lo leyese¹⁹¹⁹. En apoyo de esta tesis suya acerca de ese tiempo del fin de lo político Kojève no duda en traer a colación su propia experiencia en la alta administración francesa¹⁹²⁰. Y es que, esa experiencia le habría permitido constatar que en el Estado democrático moderno poder ejecutivo y poder legislativo habían llegado a neutralizarse de tal forma y alcanzado un equilibrio tan perfecto, que se habrían vuelto de facto políticamente inoperantes. A los detentadores del poder no les habría quedado, en consecuencia, más que la tarea de administrar, o tomándole prestado a Schmitt su propio vocabulario, la tarea de «organizar el pasto»¹⁹²¹. Pero esa misma experiencia suya en la DREE le habría demostrado a Kojève lo absurdo de seguir refiriéndose a la política interior de los países como algo que continuaría fundamentándose en la diferencia entre gobernantes y gobernados. Y es que esa referencia habría jugado aún con la posibilidad de que los gobernados pudieran volver a ser los enemigos que, a lo mejor, originariamente, un día fueron, esto es, se habría contado aún con la posibilidad de que los gobernados pudieran convertirse en potenciales revolucionarios o clases sociales políticamente movilizables, cuando, en realidad, la posibilidad misma de que pudiera darse una élite revolucionaria habría ya dejado de darse. Y ello por el simple hecho de que el malestar social que en un momento habría podido impulsar a esa élite a liderar una revolución habría

<https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 9. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹¹⁸ La lectura, que aquí hacemos del empleo implícito por parte de Kojève en esta carta a Carl Schmitt del artículo «Mourir pour Danzig?» de Marcel Dèat, se inspira en la óptica que sobre el asunto de la comprensión de lo que habrían sido el Estado, la política y la historia, estarían abriendo dos cartas posteriores de Kojève a Schmitt. Sobre todo, la carta de fecha del 4 de enero de 1956 y, en menor medida, la del 28 de mayo de 1955. Véanse pp. 461 y 462-463 de esta tesis

¹⁹¹⁹ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 97. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 9. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹²⁰ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 98. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 9. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹²¹ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 98. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 9. DOI 10.3917/philo.135.0005.

servido de bien poco si a ese malestar no le habría estado subyaciendo el de un «hombre de la calle»¹⁹²², el de un hombre tipo, el de un hombre medio, el de «una masa»¹⁹²³, en suma, que, participando de él, pudiera ofrecer al malestar de la élite en cuestión un anclaje social objetivo. Sólo que, en lugar de ningún malestar que estuviera afectando a una masa socialmente inquieta, lo que Kojève estaría detectando en su tiempo no sería más que gente más o menos satisfecha que estaría queriendo en lo fundamental lo mismo, esto es: «nada»¹⁹²⁴. Y algo similar habría ocurrido con la política exterior. Si según los cánones tradicionales la existencia de una política exterior habría presupuesto la existencia de Estados enemigos extranjeros a los que enfrentarse, al contenido de la política exterior del tiempo de Kojève la estaría determinando justamente su contrario, no la guerra y su posibilidad, sino la expulsión de ambas del mundo¹⁹²⁵. Evoca aquí Kojève tangencialmente la idea de simulacro ya tratada en otras de sus obras y aplicada a otros contextos. Y es que, en efecto, por más que todo se desarrolle «como si» la guerra y su posibilidad continuaran existiendo, todo el mundo sería consciente en su fuero interno de que eso ya no estaría siendo así. La guerra fría no estaría siendo en este sentido sino una gran impostura o simulacro. Una de las diferencias entre la Unión Soviética y las democracias occidentales radicaría justamente en este punto. El carácter «un poco más moderno»¹⁹²⁶ de la URSS en relación con las democracias occidentales estaría demostrándose en el hecho de que la URSS se habría podido permitir el lujo de prescindir de los ropajes del «como si», esto es: ni separación falaz entre parlamento y gobierno, ni apariencia de Estado cuando lo que habría no sería sino administración. Se habría tratado, al cabo, de una cuestión de franqueza y de rechazo de la impostura, porque si la revolución ya habría dejado de ser posible porque la satisfacción del hombre de la calle habría sido en esencia colmada ¿A qué seguir haciendo como si parlamentos y gobiernos fueran necesarios? ¿Qué presuntos conflictos iban esas dos instituciones a resolver si de unas masas fundamentalmente satisfechas no podría esperarse ya ninguna revolución digna de este nombre? Para condensar el consustancial pacifismo y la consustancial satisfacción de las masas de su época Kojève habría dado en esta carta a Schmitt de mayo de 1955 con la fórmula en alemán «Abrüstung ohne Entrüstung» que en castellano podría equivaler a «Desarme sin armarla». Y este desarme tranquilo o sin armarla no habría sido sino el correlato de las políticas de reparto homogéneo que, inspiradas en las políticas del punto iv de Truman, la razón práctica en acto kojéviana se habría encargado de promover sin desmayo en no pocos de sus informes

¹⁹²² Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 98. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 9. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹²³ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 98. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 9. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹²⁴ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 98. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 9. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹²⁵ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 98. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 9. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹²⁶ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 98. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 9. DOI 10.3917/philo.135.0005.

ministeriales y en no pocas conferencias y negociaciones. Decir reparto homogéneo sería, pues, tanto como decir ««distribución racional», de materias primas y de productos manufacturados», o como el mismo Kojève se expresa tomándole prestada la terminología a Schmitt, reparto homogéneo sería tanto como decir «apacentar sin destruir el pasto»¹⁹²⁷, o lo que es lo mismo, repartir sería sinónimo de «igualación de ingresos dentro de cada país y entre los países (países subdesarrollados)»¹⁹²⁸. Igualación, por lo mismo, en un común apacentamiento, vale decir, en la satisfacción compartida de un mismo deseo dando igual, en realidad, en qué parte del mundo pudiera uno encontrarse, porque, como se ha dicho, todo el mundo habría acabado por querer lo mismo: «vivir bien y en paz», o sea, fundamentalmente «nada». La armonización sobrevendría entonces tranquilamente, sin que nadie la arme, sin sobresaltos, bastaría tan solo con que se pasara de ese «querer lo mismo»¹⁹²⁹ (que se habría dado desde Napoleón) a un «hacer lo mismo». Habría sido en esto justamente, en ese hacer lo mismo, en lo que en el tiempo de Kojève se estaría, a saber, en apacentar con una producción cualquiera, vale decir, banal, que dependería del ««tiempo de trabajo, éste, a su vez, función de la cultura (Bildung), esto es, de la posibilidad de no aburrirse «en casa»»¹⁹³⁰. Y así, en el tiempo del saber absoluto quizá estuviese corriendo a cargo de la industria pascaliana del entretenimiento (divertissement) la producción en serie de una banalidad capaz de satisfacer por igual a todos y que a todos por igual permita quedarse satisfechos en casa sin que ello tenga por qué resultar insoportable.¹⁹³¹

c.- Carta de Kojève a Schmitt del 28 de mayo de 1955¹⁹³²

Incide en esta carta Kojève sobre la creciente incompreensión acerca de lo que un día habrían sido la política, la historia y el Estado, o lo que es lo mismo, sobre lo innecesaria que estaría volviéndose cualquier explicación acerca de la guerra y su posibilidad, una vez estas olvidadas y «expulsadas del mundo».

¹⁹²⁷ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 98. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 10. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹²⁸ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 98. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 10. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹²⁹ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 99. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 10. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹³⁰ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 99. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Carl Schmitt y Alexandre Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 10. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹³¹ Pascal, *Pensées* (Paris: Gallimard, 2004), 118-123.

¹⁹³² Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 101. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 12. DOI 10.3917/philo.135.0005.

d.- Carta de Kojève a Schmitt del 01 de agosto de 1955¹⁹³³

Al contemporáneo «repartir» (entiéndase distribución racional de los recursos derivado del punto iv de Truman) vuelve Kojève a oponer en esta carta el «tomar» de cuándo política, historia y Estado habrían existido como tales. Aclara además nuestro autor que ese «tomar» sólo puede tratarse de un «tomar» propiamente político si se lo vincula con razones hegelianas de prestigio. Este tomar político, histórico y humano, función, en suma, del riesgo en la lucha y del concomitante deseo de reconocimiento, se opondría tanto a un «tomar» meramente animal, función de la Begierde, como a un mero tomar a alguien como esclavo, función de un reconocimiento unilateral en el que el esclavo quedaría reducido a su aspecto cosa. Sólo que a ese tomar histórico lo estaría dando Kojève en el tiempo en que vive por definitivamente agotado, al haber encontrado el deseo de reconocimiento que le servía de base satisfacción en una perfecta reciprocidad, en un querer, hacer y ser todos lo mismo. De ahí que sólo quedara que se procediera a un «repartir», que sería algo así como la tarea subalterna que «la conciencia» hegeliana tendría que tomar a su cargo en el marco más amplio del «apacentamiento», o si se quiere, en el marco más amplio de un saber absoluto en el que lo que primaría sería la producción de algo cualquiera, vale decir, banal, con vistas a entretener.

e.- Carta de Kojève a Schmitt del 04 de enero de 1956¹⁹³⁴

Si el tiempo del «repartir» que sería el tiempo en el que la razón práctica kojéviana en tanto conciencia estaría enmarcando los trabajos que realiza para la DREE, estaría siendo el tiempo del fin de la hostilidad y de la imposibilidad del enemigo, es decir, el tiempo del fin del «tomar» y si ese tiempo del «repartir» estaría siendo, a su vez, desde la óptica del sabio, el tiempo del «apacentar» o el de «una producción cualquiera con vistas a entretener», parecería que en ese tiempo doblemente caracterizado como conciencia y sabiduría, sabio propiamente dicho solo sería aquel que, pudiendo hablar de la hostilidad que en la historia un día se habría dado, no podría hablar por hostilidad hacia nadie. Si esta lectura es correcta, la satisfacción del deseo de reconocimiento en el tiempo del saber absoluto estaría presuponiendo el fin de la enemistad, pero lo estaría haciendo a través de la conservación inofensiva de la enemistad en forma de recuerdo por parte del sabio. Para que el reconocimiento que da lugar a la satisfacción pueda tener una vigencia que lo haga verdadero se estaría haciendo necesaria, al menos, la existencia de un enemigo pasado al que reconocer que se ha reconocido, esto es, la existencia de, al menos, un recuerdo del reconocimiento impartido. Al hilo de lo que Kojève viene a sostener en esta carta de 1956 a Schmitt cabría plantearse la pregunta acerca de las potenciales consecuencias de la pérdida del recuerdo del enemigo en un tiempo en que, desaparecido el signo de interrogación, se estaría dando por sentado a modo de evidencia o lugar común que «no hay que morir por Danzig». El poder de esa evidencia estaría excluyendo por principio que nadie tuviera que ponerse a realizar un cotejo de pros y contras para dar o darse una explicación, esto es, la evidencia habría hecho ocioso que se procediese a comprender algo- la hostilidad, el enemigo- que se habría vuelto incomprensible. Pues bien, acaso pudiera ser esta la dirección a la que estarían apuntando

¹⁹³³ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 104. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 15. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹³⁴ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 106-107. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 18-19. DOI 10.3917/philo.135.0005.

estas enigmáticas palabras de Kojève en esta su carta a Schmitt: «Son raros hoy los que comprenden qué es lo que significan las palabras «enemigo», «Estado», «guerra», «historia». La mayor parte de la gente está «contra» todo esto y, en esta medida, comprenden aún hasta cierto punto de qué se trata. Pero cuando todo eso haya verdaderamente desaparecido, quizá no se comprenda ya lo que eso ha significado en el pasado. Pero entonces no habrá tampoco ya «sabiduría» hegeliana. Y mientras se siga dando enemistad, se dará una sabiduría en el sentido de Hegel. Pues uno habla entonces «por» o «contra» y no solamente «de» la cosa...».

Es decir, que la sabiduría hegeliana estaría implicando la conservación de un resto de conciencia, esto es, la preservación del recuerdo de los enemigos a los que un día se habría reconocido, de la misma o parecida manera en que al apaciguamiento o a la producción de algo cualquiera para entretener, en tanto correlato del saber absoluto, le habría sido consustancial el reparto, correlativo éste, a su vez, a la conciencia y, quizá, por esto mismo y en la misma lógica, a la figura existencial del sabio como responsable de ofrecer al pasto una producción cualquiera para entretener le habría sido consustancial la del político u hombre de Estado responsable, en su calidad de administrador, de proceder al reparto de ese pasto. Ahora bien, Kojève no deja de admitir en su carta que todo esto que podría quizá estar correspondiéndose con un proceso de armonización entre el «querer lo mismo» y el «hacer lo mismo», acabaría un día por desaparecer. Conseguida dicha armonización, sin trazas ya de pros y contras y con el saber absoluto cuidando de que nadie se aburra en casa, la hostilidad habría sido expulsada del mundo y, vuelta noción incomprensible, habría dejado de ser enunciable por un discurso sabio con las consecuencias que de ello pudieran derivarse.

f.- Carta de Schmitt a Kojève del 11 de mayo de 1956¹⁹³⁵

Schmitt le hace saber en esta carta a Kojève que está tratando de organizarle una conferencia en el Club Rin-Ruhr de Düsseldorf. La dirección del club, constituido principalmente por «representantes de la mediana empresa y emprendedores independientes»¹⁹³⁶, le informa a nuestro autor asimismo Schmitt, habría propuesto como posible tema de la conferencia el de los países subdesarrollados, tema este que, como hemos tenido ocasión de ver, habría constituido desde al menos 1949 uno de los predilectos de la razón práctica kojéviana.

g.- Carta de Kojève a Schmitt del 21 de mayo de 1956¹⁹³⁷

Tal y como era de esperar, Kojève acepta participar en la conferencia. En su carta, además, el pensador ruso francés se permite adelantarle a Schmitt la interpretación hegeliana con la que tenía pensado abordar el tema propuesto, a saber: plantear el problema de los países subdesarrollados en el siglo XX como una variante del que el proletariado habría supuesto en el siglo XIX.

¹⁹³⁵ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 108-109. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 19-21. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹³⁶ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 108. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 20. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹³⁷ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 109-110. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 21-22. DOI 10.3917/philo.135.0005.

ii.- 16 de enero de 1957: una interpretación hegeliana de Marx en el club Rin-Ruhr de Düsseldorf

a.- Formación del capital. Concepto marxista y praxis fordista

Kojève comienza su charla en Düsseldorf haciendo una aclaración que no conviene pasar por alto: nuestro autor advierte a sus oyentes que el enfoque que se dispone a dar a la misma va a ser un enfoque despolitizado y que ese enfoque se correspondería con el resultante de aplicar una perspectiva puramente económica al problema del que va a tratar. Pues bien, esta perspectiva va a tomársela prestada Kojève al materialismo histórico de Marx.

Tres rasgos habrían definido, a juicio de Kojève, al fenómeno de «capitalismo» desde esa perspectiva. El capitalismo sería, en primer lugar, un sistema económico de tipo industrial. Segundo, en dicho sistema la propiedad de los medios técnicos de producción lo estaría siendo no de la mayoría trabajadora que trabajaría físicamente con esos medios, sino de una élite minoritaria llamada capitalista que dirigiría la sociedad tanto política como económicamente. La mayoría trabajadora no estaría obteniendo en términos absolutos ningún beneficio del progreso tecnológico que pudiera eventualmente producirse en los medios técnicos de producción. Cualquier incremento de la productividad derivado de ese progreso estaría contribuyendo exclusivamente a aumentar la plusvalía que la minoría capitalista estaría extrayendo del trabajo físico realizado por la mayoría de la masa trabajadora. Más aún, esa minoría capitalista no habría procedido a repartir ni una parte, por mínima que fuera, del incremento que su plusvalía habría experimentado de resultados de ese progreso tecnológico. La consecuencia de esto habría sido doble: de un lado, se habría producido un estancamiento en términos absolutos del nivel de vida de la mayoría trabajadora respecto de los beneficios que el progreso tecnológico estaría reportando a la élite capitalista, la medida de ese estancamiento dándola el mínimo de subsistencia necesario para que se hiciera posible la reproducción de la fuerza de trabajo de la mayoría proletaria. Y de otro, se habría producido un aumento indefinido en los ingresos de la minoría dirigente capitalista. Mientras que al caracterizar la situación de la mayoría trabajadora Kojève habla de nivel de vida, nuestro autor prefiere hablar de aumento de ingresos y no tanto de nivel de vida cuando de caracterizar la situación de la minoría capitalista se trata. ¿Porqué? Pues porque análogamente a cómo la subsistencia habría marcado el tope mínimo absoluto del nivel de vida del proletariado, al nivel de vida del capitalista lo habría definido un tope por lo alto, un máximo u «óptimo» de vida, que habría sido alcanzado por la élite capitalista antes incluso de que el progreso tecnológico se produjera. Quiere decirse, que la plusvalía que la minoría dirigente capitalista estaría extrayendo de una mayor productividad consecuencia del progreso tecnológico no habría sido gastada en bienes de consumo sino que, siendo siempre mayor esa plusvalía que los gastos de consumo que se corresponderían con ese nivel de vida cuyo óptimo ya habría sido cubierto, dicha plusvalía habría sido reinvertida por esa minoría en el propio proceso productivo, esta reinversión dando lugar a un nuevo avance tecnológico que, a su vez, habría impulsado un nuevo incremento de los ingresos de la referida minoría. Desde el punto de vista de las masas trabajadoras este proceso de acumulación capitalista habría implicado desde luego el empeoramiento de su nivel de vida, sólo que este empeoramiento se estaría produciendo no en términos absolutos, por encontrarse ese nivel ya en la mera subsistencia, sino en términos relativos, esto es, en relación con el carácter indefinido que el incremento de los ingresos presentaría en la élite minoritaria capitalista.

Siendo este a grandes rasgos el esquema del proceso de formación de capital que nuestro autor habría atribuido a Marx, Kojève apostilla que para el pensador alemán ese proceso no habría sido socialmente sostenible y que, en base a ello, el autor de «El Manifiesto Comunista» habría hecho su pronóstico acerca

del necesario colapso del capitalismo como consecuencia de una violenta revolución social que una mayoría trabajadora indefinida y relativamente cada vez más pobre protagonizaría.

Kojève pasa a confrontar ese pronóstico de Marx con la realidad histórica, dicha confrontación arrojando un resultado incontrovertible: el colapso del capitalismo pronosticado por Marx nunca llegó a producirse. Se pregunta entonces nuestro autor si de la inexistencia histórica de la revolución social que tendría que haber producido ese colapso, cabría deducir la invalidez teórica de los postulados marxistas para contestarse que no, que el error fáctico de Marx no estaría implicando ningún error teórico, esto no estaría invalidando al marxismo como concepto. En consonancia con un planteamiento que puede considerarse típico del pensamiento kojéviano¹⁹³⁸, habría sido la realidad la que, acusando el golpe, habría reaccionado y demostrado ser capaz de adaptarse a la teoría marxista colocándose a la altura del concepto. A la teoría marxista la estaríamos viendo así hacer las veces de concepto, de ahí, pensamos, que Kojève se refiera en su carta a Schmitt del 21 de mayo de 1956 a la conferencia que iba a impartir en Düsseldorf como a «una interpretación hegeliana de Marx»¹⁹³⁹. La adaptación o «autocorrección» que la realidad se habría infligido habría corrido a cuenta del propio capitalismo que habría optado por tomar la dirección postulada por el concepto marxista, a saber: la de una reversión del proceso que la contradicción capitalista entre el carácter indefinido del incremento de los ingresos de la minoría propietaria y el estancamiento en el umbral de subsistencia de la mayoría trabajadora habría implicado. La violenta revolución social no habría, pues, llegado nunca a producirse porque, tomando prestado, más intuitiva que conscientemente, a Marx su pronóstico teórico, el capitalismo, a través de unos agentes que se habrían mostrado especialmente lúcidos, habría sabido transformarse pacífica y democráticamente para que ese estallido violento acabara por no producirse. El error fáctico de Marx se habría reducido a haber subestimado la capacidad para la acción lúcida por parte de los representantes del capital y a haber tomado a éstos por unos intelectuales burgueses enredados en la absurda pretensión de refutar teóricamente las teorías de Marx. La realidad habría sido que esos representantes, muchos de ellos propietarios de las editoriales donde esos intelectuales publicaban sus refutaciones del capitalismo, sin entrar ciertamente a poner objeciones a las mismas, se habría guardado muy mucho de tomárselas en serio y de tomar ninguna iniciativa en la dirección que en dichas refutaciones se habría propugnado. Bien mirado, esos representantes habrían hecho justamente lo contrario, a saber: ponerse manos a la obra y reconstruir el capitalismo conforme a la teoría, o si se quiere, concepto marxista. En efecto, los capitalistas más lúcidos no habrían tardado en percatarse, al igual que Marx lo hizo, de que el capitalismo se habría jugado su viabilidad, esto es, su supervivencia, en su capacidad para proceder a realizar un reparto de la «plusvalía producida a través de las tecnologías industriales»¹⁹⁴⁰, un reparto que partiendo de la acumulación realizada por la minoría capitalista indefinidamente enriquecida fuera en dirección de las masas trabajadoras depauperadas en términos relativos. Y así, en contraste con la inacción y la especulación teórica características de los intelectuales burgueses cuyos libros publicaban, los grandes capitanes de la industria habrían demostrado ser gente a la que no se le habría ocultado que su propia supervivencia habría pasado por no dejar que el nivel de vida de las masas trabajadoras quedara

¹⁹³⁸ Véanse pp. 274-275 de esta tesis.

¹⁹³⁹ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 109-110. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 21-22. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹⁴⁰ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 117. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Alexandre Kojève, «Capitalisme et socialisme. Marx est Dieu, Ford est son prophète», *Commentaire*, Printemps, 1980, no 9, 137.

estancado en el umbral de subsistencia y por hacer que los ingresos de esas masas aumentaran de un modo progresivo evitándoles caer así en un empobrecimiento relativo de carácter indefinido, potencialmente letal para la existencia misma del capitalismo como sistema económico. Desde el momento en que se dieron cuenta de ello, esos capitanes no habrían vacilado en actuar en consecuencia, haciéndolo las más de las veces anónimamente e inspirados más por el pragmatismo de su olfato que por ningún esfuerzo teórico. De entre todos esos insignes capitalistas, uno habría habido que habría destacado por encima de todos los demás, uno, si se quiere, cuyo destino habría sido el de sentar la pauta, uno, que habría sabido reunir en su persona, acción, de un lado, y una suerte de conciencia, de otro, uno, en suma, que habría hecho las veces de «ideólogo»¹⁹⁴¹. En claro contraste con los teóricos burgueses propensos siempre a un estéril romanticismo, Henry Ford- no otro habría sido el hombre en quien Kojève habría pensado- habría probado ser un ideólogo verdaderamente marxista, puesto que no habría hecho sino aplicar las teorías o el concepto de Marx al sistema económico capitalista para el que aquél los había concebido. Y así, tras haber dejado Ford, cuál divisoria de aguas, su indeleble huella en el desarrollo del capitalismo, habría sucedido lo que para nuestro autor acostumbraría a suceder en estos casos, a saber, que la obra de Ford habría acabado dando pie a elucubraciones intelectuales a cargo de teóricos más o menos románticos que se habrían puesto a reformular la razón práctica fordista en términos abstractos como «políticas de pleno empleo»¹⁹⁴² y en una jerga que a menudo habría demostrado ser inaccesible para el común de los mortales. Muy a pesar, sin embargo, de cualquier maniobra romántica de oscurecimiento, lo cierto es que la obra de Ford habría marcado un antes y un después en la evolución del capitalismo, pudiéndose hablar a partir del padre de la producción en masa y de las cadenas de montaje, de, por un lado, un capitalismo obsoleto que sería todo aquel que se obstinara en generar inversión a partir del mantenimiento en el umbral de subsistencia a las masas trabajadoras y, por otro, de un capitalismo fordista o post-marxista,, en el que la inversión productiva estaría demostrando no ser incompatible, sino al contrario, con el aumento del nivel de vida de esas mismas masas trabajadoras. Hasta tal punto esto habría sido así, que en el conjunto del mundo industrializado después de Ford sólo habría quedado un lugar en el que el tipo obsoleto de capitalismo aun habría estado vigente, a saber: la Unión Soviética. En efecto, si lo esencial del modelo capitalista fenecido no habría consistido tanto en que la inversión de la plusvalía corriera a cargo de la iniciativa privada o de la pública o estatal, cuánto en que la plusvalía fruto del progreso tecnológico se hubiera generado a partir del mantenimiento en el umbral de subsistencia a las masas trabajadoras, habría sido, no tanto el capitalismo occidental, capitalismo éste que habría sabido hacer suyos, aplicándoselos a sí mismo, los postulados teóricos de Marx, cuanto un capitalismo de Estado obsoleto como estaría siendo el que se habría enquistado en la URSS, el que en enero de 1957 estaría viéndose amenazado por el colapso violento que Marx habría pronosticado.

b.- La excepción capitalista soviética y el papel del capitalismo colonial-fordista a escala del mundo vuelto unidad económica total. Una propuesta de redefinición terminológica

Pero, dejando de lado la excepción soviética, la superación del viejo capitalismo a cargo de los países industrializados occidentales tampoco habría sido completa. Por muy moderno que el capitalismo

¹⁹⁴¹ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 117. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator/> Kojève, «Capitalisme et socialisme. Marx est Dieu, Ford est son prophète», *Commentaire*, Printemps, 1980, no 9, 137.

¹⁹⁴² Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 117. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>.

post-marxista o fordista pudiera parecer, todavía habría algo en él que lo estaría acercando al siglo XIX en apariencia dejado atrás. Efectivamente, si en un capitalismo como el del XIX que se habría circunscrito a Europa como unidad económica, Marx había identificado una élite minoritaria capitalista que habría tendido a beneficiarse ilimitadamente de la plusvalía tecnológica a base de mantener en el umbral de subsistencia a las masas trabajadoras nacionales de cada país, el capitalismo fordista del siglo XX no habría seguido un patrón muy distinto, sólo que esta vez no respecto a unas unidades nacionales económicamente homogéneas, sino respecto al resto del mundo. ¿De qué otra manera si no habría cabido describir la conducta económica de la minoría capitalista de los países euroamericanos respecto de la mayoría afroasiática? Si es cierto que, a diferencia de lo que en la URSS habría ocurrido, de los países que constituían la minoría euro-americana habría podido decirse que en ellos habría dejado de haber un proletariado de base nacional por haberse generalizado el bienestar entre las masas trabajadoras nacionales gracias a la adopción del capitalismo fordista, no lo sería menos decir que la fuente de plusvalías para esa minoría de países la habría seguido constituyendo el mantenimiento en el umbral de subsistencia de una mayoría trabajadora, sólo que, en este caso, no-nacional. Esa mayoría trabajadora no nacional estaría constituyendo así una especie de nuevo proletariado que, como su homólogo marxista del XIX, indefinidamente más pobre en términos relativos, habría sido el necesario correlato a la vez que el no menos necesario talón de Aquiles del triunfo del capitalismo fordista. Quiere decirse, que, si contemplado a escala de una de sus partes, el sistema económico capitalista habría superado las circunstancias históricas que habían dado pie a Marx a hacer su diagnóstico teórico, la validez de éste - colapso violento del capitalismo- seguiría viéndose corroborada a escala del mundo en su conjunto, o más precisamente quizá, a escala de un mundo que, tras la segunda guerra mundial, estaría presentándose articulado en una unidad económica total.¹⁹⁴³

En base a estas disección y descripción evolutivas del capitalismo, Kojève va a proponer en su ponencia de Düsseldorf que se proceda a una redefinición terminológica. En función de dicha redefinición el empleo sucinto del término «capitalismo» habría que reservarlo para el viejo capitalismo del XIX en el que la extracción de la plusvalía se producía en el interior de las fronteras de un determinado país o nación al tiempo que dicha extracción era ejecutada por y quedaba en manos privadas. El término «socialismo» se referiría por su parte, exclusivamente al sistema económico soviético en el que, igual que en el capitalismo del XIX, la extracción e inversión de la plusvalía se habría restringido a las fronteras de un país o nación determinados, pero en el que, al contrario que en el caso del capitalismo del XIX, la tarea de llevar a cabo dichas extracción y reinversión habría corrido a cargo del Estado y no de ninguna iniciativa privada. Kojève va a proponer finalmente que el término específico de «colonialismo» sea aplicado a los sistemas económicos en los que, corriendo a cargo de la iniciativa privada la extracción y reinversión de la plusvalía, dichas extracción y reinversión se generaran no a partir del mantenimiento en el umbral de subsistencia de las masas trabajadoras nacionales, sino a partir del mantenimiento en ese umbral de las masas de un país o conjunto de países distintos o ajenos a la referida unidad económica nacional, unidad ésta en la que, al menos desde Ford, el reparto de la plusvalía ya se realizaría entre sus connacionales.

Sólo la realidad que se desprendería de la tercera de las acepciones terminológicas del párrafo de arriba, esto es, del modelo económico representado por el «colonialismo» habría admitido las correcciones

¹⁹⁴³ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 118. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme donnant», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 558.

susceptibles de hacer que esa realidad acabara coincidiendo con lo postulado por el concepto marxista. Y es que, por un lado, el viejo capitalismo del XIX ya se habría aplicado las preceptivas correcciones fordistas que lo habían convertido en el colonialismo contemporáneo y, por otro, un socialismo «no teórico» como el de la URSS estaría dando prueba de no admitir ninguna corrección debido, si se quiere, a que se habría encontrado fatalmente atrapado en las clásicas contradicciones marxistas, esto es, a que no tendría posibilidad alguna de enmienda. Esas posibilidades de enmienda sí que estarían dándose, según lo dicho, en la fase colonial del sistema capitalista tal y como Kojève lo ha definido, esto es, como sistema económico caracterizado por el enriquecimiento indefinido de la minoría euro americana y el correspondiente empobrecimiento relativo e indefinido de las masas trabajadoras afroasiáticas, enriquecimiento y empobrecimiento estos que, de no corregirse, conducirían necesariamente al colapso revolucionario y violento del colonialismo, vale decir, del capitalismo en su fase colonial- fordista. Y si el error fáctico del Marx teórico respecto del capitalismo de su tiempo habría consistido en atribuir a las minorías dirigentes capitalistas una congénita ceguera respecto de las amenazas de colapso que sobre ellas se cernían y que él habría visto con sinigual claridad, los teóricos marxistas del tiempo de Kojève estarían negando cualquier posibilidad de enmienda y de autocorrección a las élites del capitalismo fordista que, de manera similar a las que les precedieron, estarían padeciendo una ceguera poco menos que incurable. Ahora bien, si la amenaza de colapso violento del capitalismo habría seguido siendo tan válida en boca de los sucesores de Marx como lo habría sido en boca de éste, en la misma medida seguiría siendo un error fáctico la adscripción por principio de una incurable ceguera a los, en este caso, empresarios colonialistas del fordismo. Y así, si el capitalismo del XIX habría sabido enmendarse a la manera de Ford/Marx en el transcurso del XX- esto es, habría sabido resolver sus propias contradicciones volviéndose más racional- evitando con ello su, de otra forma, seguro colapso- no habría porqué descartar por principio que pudiera producirse una reacción parecida por parte de los representantes del capitalismo en la fase colonial-fordista de éste, representantes de los que los empresarios alemanes que habrían compuesto la audiencia de Kojève en Düsseldorf no vendrían a constituir sino una pequeña muestra.

- c.- Ausencia de un colectivo empresarial dispuesto a liderar la implementación de soluciones a las contradicciones del modelo capitalista en su fase colonial-fordista. Tres posibles soluciones: términos de intercambio, solución directa internacional y solución directa nacional

Sólo que para Kojève existiría en este punto una no por pequeña menos significativa diferencia. La hemos visto más arriba. El proceso de marxistización, que, gracias a la corrección fordista, se habría operado en el capitalismo del XIX, se habría atenido al curso que nos permitimos explicitar a continuación: la «intuición» a cargo de un gran capitalista como Henry Ford de lo teorizado en concepto por Marx habría llevado al primero a enmendar en acto el capitalismo en la dirección a la que apuntaban las conceptualizaciones teóricas del segundo. Concluida la corrección práctica, la realización concreta del concepto habría pasado a ser objeto de tratamiento teórico y a ser reformulada por intelectuales en los términos abstractos de «políticas de pleno empleo» al tiempo que sus postulados habrían sido asumidos y adoptados por los diferentes Estados en la forma de políticas públicas. El proceso de cambio o enmienda, sin embargo, que al capitalismo estaría abriéndosele en la fase colonial-fordista habría sido de signo bien distinto, por no decir inverso. Y así, mientras a nivel público o institucional dicho proceso ya habría sido desarrollado teóricamente a los más diversos niveles: a nivel de la ONU, por ejemplo, o a nivel gubernamental con las políticas derivadas del punto IV del discurso de investidura de Truman, a nivel privado aún no habría emergido ningún colectivo de actores económicos dispuestos a conducirse en la fase colonial y fordista del capitalismo de manera análoga a cómo Ford lo habría hecho en el suyo,

esto es, dispuesto a erigirse en soporte articulador del referido proceso correctivo o de enmienda del sistema capitalista colonial. Y es que, a los potenciales actores o agentes económicos privados les habría resultado difícil ocultar sus recelos respecto al tipo de retos que ese proceso les plantearía por considerar esos retos ajenos, por definición, a su ámbito de competencia, vale decir, como asuntos políticos que propiamente no les incumbirían. Sin negar que esos retos tuvieran un cariz político que estaría haciendo que se los pudiera ver como «el problema político del siglo XX», Kojève rehúye explícitamente cualquier enfoque político y, conforme a la advertencia que había formulado al comienzo de su conferencia, dice optar ante el auditorio que le escucha por un tratamiento exclusivamente económico de la cuestión que le ocupa, a saber: la de la aparente ausencia de un colectivo empresarial resuelto a asumir el reto de acometer el referido proceso de enmienda del capitalismo en la fase colonial-fordista de éste. La perspectiva exclusivamente económica que al principio de su exposición llevaba a Kojève a recurrir al materialismo dialéctico con el fin de describir el proceso de acumulación capitalista, le lleva ahora, cuando de lo que se trata es de abordar las reticencias de los empresarios para erigirse en los Ford de su tiempo respecto de unas masas trabajadoras afroasiáticas mantenidas en el umbral de subsistencia, a recurrir poco menos que a un lugar común de economía de la empresa. Y así, de cara a hacer patente ante su público lo que la élite dirigente capitalista estaría jugándose de persistir en sus reticencias a la hora de enmendar al capitalismo en una dirección que ya habría sido teorizada tanto a nivel de organismos internacionales como gubernamentales, a Kojève le vemos emitir un juicio económico que rozaría lo banal, a saber: que «los clientes pobres son malos clientes y una compañía que tiene malos clientes es una mala compañía que tarde o temprano quebrará, necesitada además como estaría de expandir esa base de clientes para aumentar cada año su cifra de negocios y evitar así la bancarrota.»¹⁹⁴⁴

Expresadas en estos términos triviales de economía de la empresa, las contradicciones que en su fase fordista-colonial estarían conduciendo a que el capitalismo fuera a entrar en una segura bancarrota, cuando no en un necesario y violento colapso, sólo habrían podido ser superadas, si la clase empresarial, a la que Kojève presumiblemente estaría dirigiendo sus palabras, tomaba debida nota de las medidas correctivas que al capitalismo se le estarían ofreciendo y que nuestro autor acto seguido pasa en su conferencia a referir:

1. La modificación de los términos de intercambio. Dicha modificación estaría implicando la disposición por parte de un país a pagar más por determinados bienes, en este caso, por materias primas provenientes principalmente de países subdesarrollados. El objetivo de esta medida sería que los precios de las materias primas llegaran a estabilizarse a un nivel tal, que permitiera a sus países exportadores contar con la expectativa de una mejora continua de su nivel de vida, una expectativa que fuera análoga a la que los países industrializados importadores hace ya tiempo que habrían experimentado. Y así, igual que Ford comprendió que aumentar el salario de sus trabajadores podía resultarle a la larga beneficioso, no menos beneficioso a la larga podría resultarles a los empresarios del tiempo de Kojève optar por realizar las importaciones de determinados bienes provenientes de países subdesarrollados a un precio más alto. No obstante, las posibilidades que al futuro del capitalismo-colonialismo estarían abriéndosele con la modificación de los términos de intercambio estarían ¡tropezando con importantes obstáculos. Ocurrió en la conferencia de

¹⁹⁴⁴ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 120. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme donnant», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 560.

la Habana de 1957 y se repitió en la reunión del GATT que tuvo lugar en Ginebra en 1954. En ambas ocasiones fueron los E.E.U.U. el país que más a fondo se habría empleado en torpedear la implementación de cualquier solución que pasara por una modificación de los términos de intercambio. Pese al ejemplo señero de Henry Ford y pese al aparente inmenso potencial que las políticas del punto IV estarían encerrando con vistas a dar con la solución más racional a las contradicciones que estaría padeciendo un capitalismo como el colonial-fordista, para el Kojève de la ponencia de Düsseldorf los norteamericanos estarían siendo el principal exponente- el principal «bastión»¹⁹⁴⁵ si nos atenemos a la literalidad de lo que nuestro autor dice- de un colonialismo basado en principios.

2. Una segunda solución a las contradicciones del capitalismo en su fase colonial- fordista habría pasado por lo que Kojève denomina solución directa. Visto que la extracción de plusvalía a cargo de los países occidentales desarrollados se habría basado en el mantenimiento en el umbral de subsistencia de los subdesarrollados para, una vez extraída, proceder a invertir aquella en una mejora de los procesos tecnológicos nacionales propios, la solución directa kojéviana pasaría por que la inversión de la plusvalía dejara de realizarse en el ámbito nacional de la minoría de países extractores y que, en su lugar, lo hiciera en la forma de inversiones directas en los mismos países subdesarrollados de los que esa plusvalía habría sido extraída, dicha inversión pudiendo perfectamente correr a cargo de organismos mundiales.
3. Una tercera solución, igualmente directa, conllevaría que esa inversión de la plusvalía que se habría redirigido a los países subdesarrollados de los que previamente había sido extraída, fuera llevada a efecto no a nivel internacional, sino nacional, esto es, por que, de su realización, no se responsabilizara ningún organismo internacional, sino que fuera el país industrializado receptor de la plusvalía en cuestión el encargado de invertirla en los países subdesarrollados por un montante igual o incluso superior a la misma. De optarse por esta solución no se estaría ya, de facto, ante algo de lo que el término «colonialismo» pudiera estar dando cuenta, puesto que el «tomar»¹⁹⁴⁶, que aún estaría siendo el rasgo definitorio del capitalismo en su fase colonial-fordista, habría mutado en un «dar»¹⁹⁴⁷ que lo estaría trastocando y convirtiendo en otra cosa. La solución directa nacional a las contradicciones del capitalismo colonial- fordista tendría además la virtud de haber demostrado su viabilidad al haber sido implementada con éxito por dos países en concreto. Por Francia, por un lado, país del que Kojève en su conferencia de enero de 1957 vuelve a decir lo que ya dijera en su nota de septiembre de 1953, a saber, que desde el final de la segunda guerra mundial Francia habría invertido más en sus colonias o excolonias que lo que de estas habría recibido. El otro país que, por su parte, habría aplicado la solución nacional de redirección de la plusvalía hacia sus posesiones coloniales habría sido Gran Bretaña. Fuera de estos dos, los demás países industrializados estarían haciendo gala de conductas económicas coloniales, si no «por principio» como habría ocurrido en el caso de «el bastión» norteamericano, sí que por inconsciencia.

¹⁹⁴⁵ Kojève, Alexandre, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 122; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme donnant», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 561.

¹⁹⁴⁶ Kojève, Alexandre, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 122; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme donnant», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 560-561.

¹⁹⁴⁷ Kojève, Alexandre, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 122; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme donnant», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 560-561.

- d.- El quiebro irónico de una broma, la seriedad pedagógica del propagandista y el posible testimonio de una comunidad de oyentes a la que se quiere llamar a una acción determinada

En una especie de no por inesperado menos significativo quiebro que da a su conferencia Kojève procede a sugerir a su público que coja con alfileres¹⁹⁴⁸ todo lo que se le ha dicho hasta ese momento porque podría estar tratándose de una broma. Una broma, eso sí, matiza nuestro autor, a la manera socrática, esto es, con un fondo serio en la medida en que la finalidad de la broma sería antes que nada pedagógica. Ahora bien, hablar de finalidad pedagógica tratándose de Kojève supone que tenga que contemplarse la posibilidad de que la alocución kojéviana ante el auditorio de empresarios alemanes del club Rin-Ruhr se hubiese desarrollado en un registro propagandístico. Este registro se habría propuesto con toda seriedad educar a ese su auditorio en algo respecto de lo cual el propagandista, en este caso Kojève, sabría que su público estaría albergando un arraigado prejuicio. De acuerdo con esta lectura, la finalidad de la alocución kojéviana habría sido por encima de cualquier otra la de vencer ese prejuicio en su auditorio. Y para vencerlo y armar su discurso con eficacia, Kojève habría recurrido al arte de la retórica, arte que en su «El Emperador Juliano y su arte de escribir» nuestro autor irá a definir como el arte que permitiría componer, con una finalidad pedagógica, un discurso formalmente coherente, pero cuyo contenido sería en esencia falso. En el pequeño ensayo sobre el arte de escribir del emperador del bajo imperio, Kojève referirá asimismo ese arte de la retórica a la teología, pero también a la filosofía, en el aspecto de esta de ética o filosofía práctica encaminada a instruir a los individuos particulares¹⁹⁴⁹. Pues bien, las historias falsas de apariencia verdadera con arreglo a las cuales tanto la teología como la ética habrían construido sus discursos no habrían sido sino los mitos, mitos a los que habría que entender como historias falsas que estarían contando con el aval de ser compartidas desde tiempo inmemorial en y por una ciudad o comunidad política determinada.

Si optamos ahora por trasladar esta definición kojéviana de la retórica al atril de orador de nuestro autor en Düsseldorf, tendríamos que Kojève habría compuesto su ponencia al platónico o socrático modo, es decir, pensando no tanto en su contenido, cuánto en el quién al que ese contenido habría ido dirigido, esto es, pensando en el quien de la comunidad de oyentes que estaría escuchándole. Y el quién de esa comunidad de oyentes habría tenido su importancia porque, en función de ese quien, el filósofo pedagogo Kojève se habría puesto a componer su discurso valiéndose de los elementos míticos que en forma de lugares comunes o código compartido de creencias esa comunidad habría puesto a su disposición. Resulta dudoso, desde esta perspectiva, que Kojève hubiera ignorado lo que la controvertida personalidad política de su anfitrión Carl Schmitt significaba, ni tampoco que el director del club Rin- Ruhr llamado a presentarle ante la sala donde iba a impartir su conferencia era Justus Koch, activo exnazi y defensor como abogado de la mano derecha de Herrmann Göring en los procesos que contra la jerarquía nazi se siguieron tras la guerra. En carta de agradecimiento posterior al evento¹⁹⁵⁰, el propio Schmitt le participa a nuestro autor los nombres de dos ausentes con cuya asistencia le habría gustado contar, a saber, Hjalmar Schacht, asiduo del club y uno de los principales responsables de la economía alemana bajo Hitler y Konrad Kaletsch, quien fuera empresario de éxito

¹⁹⁴⁸ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 122; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme donnant», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 561.

¹⁹⁴⁹ Véanse pp. 210-211 de esta tesis.

¹⁹⁵⁰ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 113. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 25. DOI 10.3917/phil.135.0005.

con y después del nazismo. No es nuestra intención con estos detalles trasladar la falsa impresión de que el club Rin-Ruhr en el que Kojève habría impartido su charla, hubiera tenido un sesgo ideológico marcado por el nacionalsocialismo. A parte de Kojève, y tal y como el propio Schmitt indica a éste en carta del 11 de mayo de 1956, el elenco de ponentes invitado por un club que se habría «entendido a sí mismo como articulador de la conversación entre política y economía»¹⁹⁵¹ habría sido en general bastante abierto. Lo que con esos detalles quisiéramos antes bien trasladar es que la citada institución, y más quizá bajo la influencia del ex -jurista del Reich, que era quien en el caso de Kojève se habría ocupado de las labores de intermediación entre la dirección del club y la persona de nuestro autor, podría estar adoptando un perfil conservador más acusado del que de por sí le habría sido propio¹⁹⁵², un perfil éste que, de alguna manera, nuestro autor se habría encargado de computar previamente a la hora de elaborar su conferencia. Al público que finalmente habría asistido a la misma debieron de componerlo unos «al menos veinte jóvenes alemanes inteligentes»¹⁹⁵³, entre los cuales habría estado un impresionado Hanno Kesting, sociólogo alemán bajo la influencia por aquellas fechas de Schmitt, gracias a cuya mediación se habría encargado de traducir al alemán el libro «Meaning in History» de Karl Löwith¹⁹⁵⁴.

Así las cosas, no creemos en exceso temerario conjeturar que Kojève, a fin de armar su ponencia de Düsseldorf con vistas a vencer un hipotético prejuicio en su auditorio, habría hecho una labor de criba previa en el contenido mítico que habría conformado la particular idiosincrasia de la comunidad de oyentes que iba a escucharle, esa labor pudiendo haberse ajustado a los seis criterios que a continuación enumeramos: 1.- Público de origen alemán de talante profundamente conservador; 2.- De marcada impronta antisoviética y anticomunista; 3.- Potencialmente tocado de cierta anglofilia¹⁹⁵⁵, así como de cierto anti- americanismo y antisemitismo; 4.- Con fuerte aprensión a la palabra «revolución» especialmente si la misma era hecha equivaler a «colapso violento» o a «peligro de muerte»; 5.- Particularmente inclinado a admirar y a emular a prominentes hombres de acción surgidos de la matriz germinal de un capitalismo del que ellos mismos se gustarían saberse acabado testimonio; 6.- Con cierta predisposición a aceptar cualquier categoría explicativa a condición de que la misma les fuera presentada con los ropajes apolíticos y científicos de la economía.

Manejando en un registro teológico- propagandístico las claves que le habría ofrecido el código psicológico de arriba, Kojève habría construido su conferencia pensando en educar «autoritariamente» a su público en las siguientes creencias:

1. Lo irrazonable de un capitalismo como el del XIX homologable al comunismo soviético.

¹⁹⁵¹ Dirk van Laak, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik* (Berlin: Walter de Gruyter & Co KG, 2014), 49.

¹⁹⁵² Norbert Frei, *Adenauer's Germany and the Nazi past: the politics of amnesty and integration* (New York, Columbia University Press, 2002), 142. Hacemos notar que, en la edición original en alemán de este libro en 1997, el club Rhein- Ruhr no aparece expresamente caracterizado como un club de industriales conservadores alemanes, aunque sí ligado a personalidades que habrían abogado, cuándo menos, por que Alemania «normalizara» su reciente pasado nazi cuánto antes

¹⁹⁵³ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 113. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 25. DOI 10.3917/philo.135.0005.

¹⁹⁵⁴ Dirk van Laak, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik* (Berlin: Walter de Gruyter & Co KG, 2014), 272, 273.

¹⁹⁵⁵ Véase lo que al respecto de la anglofilia de los alemanes decía nuestro autor en «Esbozo para una doctrina de la política francesa» en página 392 de esta tesis.

2. Lo razonable de una doctrina como la marxista cuya traducción al sentido común del empresario ordinario estaría rezando: «no dejes que tus clientes se empobrezcan porque el que con ello más perdería serías tú».
3. Lo admirable de una figura como la del empresario y notorio antisemita Henry Ford en su calidad de hombre de acción marxista que habría salvado al capitalismo de un más que seguro colapso o muerte. Un ejemplo el de Ford digno de ser emulado, no ciertamente para que su legado se mantuviera idéntico a sí mismo en la forma contradictoria y peligrosa del capitalismo colonial-fordista, sino para perfeccionar la obra del maestro repitiendo su hazaña, pero, esta vez a escala, no nacional, sino universal y homogénea.

Los propósitos pedagógicos de los puntos 1 y 2 convergerían en este último punto 3, que sería el propósito último al que la alocución kojéviana toda habría apuntado en su intento de desmontar los prejuicios que habría adscrito a su público y que habrían impedido a éste comprender lo que Kojève tenía la intención de transmitirles. En efecto, el equivalente del viejo capitalismo del XIX, y, por extensión, de un comunismo soviético condenado a sucumbir bajo el peso mortal¹⁹⁵⁶ de sus propias contradicciones, estaría en 1957 corriendo el riesgo de serlo el mismo capitalismo que Ford se habría encargado en su día de reconstruir. Y es que, si pocas dudas, cabría tener acerca de la eficacia de la reconstrucción fordista del modelo capitalista en el marco industrializado de las unidades económicas nacionales, una vez superado ese marco, esa reconstrucción estaría dando prueba de haberse vuelto disfuncional en relación con uno global en el que los países subdesarrollados, igual que el proletariado lo fue en su día, habrían pasado a ser la mayoría. Urgiría, pues, que se procediese a realizar una nueva reconstrucción del capitalismo a fin de corregir el diseñado por Ford y adaptarlo a escala del planeta entero, un planeta éste que se habría encontrado a la espera de que émulos audaces del industrial norteamericano hicieran suya cuanto antes la tarea de «dar», esto es, la tarea de «repartir», de modo que pudiera desterrarse así el peligro mortal de una revolución a cargo de las «naciones proletarias»¹⁹⁵⁷.

Buscando, pues, educar a su público alemán en la creencia de que el capitalismo bien entendido estaría presuponiendo ese «dar» y colocando detrás de ese «dar» presumiblemente la consecución de una nivelación mundial de los ingresos y de los estándares de vida, Kojève insistirá de nuevo en su conferencia en que «el problema político del siglo XX» lo estaría planteando el peligro de muerte que para la supervivencia del capitalismo supondría la práctica no de un colonialismo político en trance de volverse en 1957 residual, sino la de un colonialismo económico del que los países industrializados no habrían sido conscientes¹⁹⁵⁸ al creer que, al haberse desembarazado de sus colonias, caso de haberlas tenido, ese problema habría dejado de afectarles. En manos de un público como el formado por los empresarios del club Rin- Ruhr, a los que la elocuencia kojéviana habría sacado de su inconsciencia economicista, quedaría la decisión de «dar» y, dando, propiciar una «elevación del poder de compra» en los países subdesarrollados que salvara al capitalismo de su seguro colapso o, por el contrario, cruzarse de brazos.

¹⁹⁵⁶ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001. vol. 29. n° 1, 122; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme donnant», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 561.

¹⁹⁵⁷ Empleamos intencionadamente aquí este término de «naciones proletarias» por corresponderse con el título de un libro del banquero francés Pierre Moussa, amigo de Kojève y esposo de Annie Moussa, amiga y estrecha colaboradora de nuestro autor en la alta administración francesa.

¹⁹⁵⁸ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001. vol. 29. n° 1, 122-123; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme donnant», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 561.

Así planteada por su retórica, esta disyuntiva kojéviana nos resulta familiar. Y es que ese aspecto de llamamiento a la acción y apelación a la voluntad hemos tenido ya oportunidad de verlo en no pocos de los escritos de Kojève. Por evocar el más reciente, su escrito sobre el imperio latino, en el que a nuestro autor lo veíamos intentando galvanizar la voluntad general francesa en torno al ideal de imperio para que Francia se salvara como Estado y civilización. La reedición de ese llamamiento y esa apelación en su conferencia de Düsseldorf bien pudiera estar siendo un reflejo del lema algo caricaturesco, si bien no incompatible con el giro de chanza propagandística que veíamos a Kojève conferir a sabiendas a su alocución, de «empresarios alemanes dad, que así salvaréis al mundo». Nada, a nuestro entender, impediría, a su vez, inscribir un lema así en la definición que el filósofo Karl Löwith da del materialismo dialéctico, materialismo del que el propio Kojève habría declarado servirse en los análisis del capitalismo que efectúa en su conferencia. De ese materialismo Löwith decía que habría sido «historia de salvación en lenguaje de economía nacional»¹⁹⁵⁹. Pues bien, en el caso de nuestro autor, el lenguaje en que esa historia se habría vertido no sería tanto el de una economía nacional, cuánto el de una sociedad civil económica universal y homogénea o imperio socialista. Que el llamamiento a la realización de una sociedad o imperio como los referidos, pudiera presuponer no tanto la salvación del mundo real a cargo de un grupo de empresarios alemanes en calidad de botón de muestra de la clase empresarial mundial, cuanto la salvación del materialismo dialéctico convertido en concepto hegeliano sobre los lomos de esa misma clase es una cuestión que aquí optamos por dejar abierta.

e.- La cuestión del nombrar, las tres regiones económicas del capitalismo donante y la verdad de los lugares comunes

En su conferencia de Düsseldorf por invitación de Schmitt, Kojève tiene el detalle de entroncar su propuesta de reparto planetario de la plusvalía a fin de sacar a los países subdesarrollados del umbral de subsistencia en que los estaría manteniendo el capitalismo en su fase colonial-fordista con la terminología que su anfitrión había empleado tanto en su artículo «Tomar, repartir, apacentar» («Nehmen, Teilen, Weiden»), como en su libro «El nomos de la tierra» («Nomos der Erde»). Si del término «nomos» de los antiguos griegos Carl Schmitt había dejado dicho que su sentido compendia el de «tomar», el de «repartir o dividir» y el de «apacentar», al «nomos» distintivo de un mundo global, postcolonial y postfordista, como el que en su conferencia Kojève viene a delinear, habría que añadirle un sentido que a los antiguos griegos se les habría escapado, a saber: el sentido de «dar», sentido cuyo origen acaso pudiera ser rastreado en un cristianismo que a aquellos no les fue dado conocer.¹⁹⁶⁰ Kojève señala, en cualquier caso, que su intención no estaría siendo para nada la de refutar la definición schmittiana de nomos. Al contrario, para nuestro autor, el sentido de «dar» vendría ya incluido en el «teilen» o repartir schmittianos. En efecto, si en el mundo capitalista en su fase poscolonial o posfordista no habría ya más cosas que «tomar» por haberse «tomado» ya todas las cosas habidas y por haber, la única forma posible de «dividir» o «repartir» no consistiría sino en de dar o repartir lo que, por una vía u otra, se habría previamente tomado. «Tomar» y «dar» se habrían vuelto en ese mundo términos equivalentes y simétricos, de suerte que decir del contribuyente que éste paga voluntariamente sus impuestos estaría siendo tanto como decir que el Estado se los toma (para proceder a dar a otros, añadimos). Un capitalismo post-fordista a escala global como el esbozado, abocado como estaría a «dar», «repartir» o «dividir» para no perecer

¹⁹⁵⁹ Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Suttgart: J.B. Metzler, 2004), 54.

¹⁹⁶⁰ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 123; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme donnante», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 561-562.

bajo el peso de sus propias contradicciones, carecería, sin embargo, de un término que lo designase con propiedad. El de «Capitalismo donante» que Kojève mismo en su ponencia propone no pasaría, a sus ojos, de ser una torpe y provisional manera de nombrarlo. Pero ya se le diera ese o cualquier otro nombre, ello no alteraría el hecho crucial de que ese capitalismo iba a ser la ley o nomos por el que habrían de regirse los países industrializados y, en particular, aquellos que no habiendo poseído nunca colonias políticas a las que repartir, estarían entregándose a un colonialismo económico «tomador» con la mejor de las conciencias.¹⁹⁶¹

Tratándose en ese «capitalismo donante» de dar, Kojève estima pertinente en su conferencia entrar en los detalles tanto del montante como de la forma y los destinatarios de las donaciones. Respecto a la primera cuestión, la del montante, nuestro autor hace referencia en su charla a un informe de las Naciones Unidas en el que se habría sostenido que la solución al problema de los países subdesarrollados estaría pasando por que los industrializados invirtieran en ellos el 3% de su ingreso nacional. Ese 3% estaría siendo justamente, según nuestro autor, el porcentaje que un país como Francia habría destinado a sus colonias desde el final de la segunda guerra mundial.¹⁹⁶² En lo que concierne a la forma que esas donaciones habrían de adoptar, Kojève apunta que no bastaría con que se adoptasen acuerdos genéricos sobre el reparto de materias primas, acuerdos en los que él mismo en su calidad de alto burócrata habría participado, sino que estaría haciéndose necesario además que se procediera a realizar contribuciones directas. El contenido de estas contribuciones directas podría variar. Las contribuciones directas promovidas por los norteamericanos, por ejemplo, vendrían a afectar las más de las veces a productos de consumo, mientras que tanto las contribuciones de parte francesa como las de parte británica habrían consistido por lo general en inversiones sobre el terreno. El método de contribución directa vía inversiones sobre el terreno sería igualmente el que se habría encontrado en la base de las intervenciones de Rusia en China.¹⁹⁶³ Siendo excesivo catalogar a uno de estos dos métodos de contribución directa- productos de consumo versus inversión sobre el terreno- como preferible al otro, lo cierto es que para Kojève donde más cerca para se habría estado de alcanzar el objetivo mítico mundial de la industrialización de los países subdesarrollados habría sido en China y ello en razón precisamente de las inversiones in situ que se habrían realizado en su territorio¹⁹⁶⁴. Tan necesario habría sido alcanzar esa industrialización, como lo habría sido proceder al aumento del poder de compra de las masas domésticas en aquellos países subdesarrollados que presentasen poblaciones ingentes. En este mismo sentido, las contribuciones directas vía inversión sobre el terreno a cargo de Gran Bretaña y Francia estarían demostrando ser preferibles a las contribuciones directas basadas en bienes de consumo características de los estadounidenses¹⁹⁶⁵.

¹⁹⁶¹ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 124; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme donnant», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 562.

¹⁹⁶² Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 124; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme donnant», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 562.

¹⁹⁶³ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 125. Hacemos notar aquí, que, en la traducción francesa de la que simultáneamente nos estamos sirviendo no aparece esa referencia a las inversiones rusas en China, haciéndola en la inglesa entre paréntesis como un añadido o matiz que Kojève se habría encargado de introducir en lo dicho.

¹⁹⁶⁴ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 125; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme donnant», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 563.

¹⁹⁶⁵ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 125. Hacemos notar aquí lo que ya hacíamos notar en nuestra anteúltima cita, a saber, que en la traducción inglesa de la conferencia de Kojève aparece entre paréntesis el pasaje que citamos, mientras que en la francesa no lo hace.

Quedaría finalmente la tercera cuestión relativa a saber quiénes serían los destinatarios de las donaciones. Kojève descarta, de entrada, que un sistema internacional constituido por donaciones bilaterales pudiera ser capaz de articular racionalmente un sistema de donaciones pensado a escala global. Por su parte, un sistema de reparto de dones estructurado a escala regional estaría dando prueba de ser siempre preferible a uno que lo fuera a escala nacional. Solo que, una articulación regional de las donaciones estaría implicando tener que contar con la existencia de regiones económicas naturales en cuyo interior las diferencias pudiesen ser económicamente articulables. Kojève procederá en su ponencia a distinguir tres regiones de este tipo. Una primera región estaría englobando a 200 millones de rusos y a 700 millones de asiáticos y vendría a extenderse geográficamente por lo que otrora fue el imperio de Gengis Kahn. Para nuestro autor esos 200 millones de rusos habrían estado en condiciones de asumir el peso de articular el reparto de las donaciones a lo largo y ancho del territorio de la referida región, siempre y cuando su conducta económica no se desviase de la línea de un consumo ascético policialmente monitorizado.¹⁹⁶⁶ Pues bien, si de esta región que vendría a extenderse por el antiguo imperio mongol pasamos ahora a la segunda región económica, nos encontraríamos en una primera instancia con la zona esterlina. En esta zona a cada inglés le habría correspondido asumir una asistencia per cápita en forma de donaciones imposible de sobrellevar, máxime teniendo en cuenta que el tan elogiado ascetismo inglés no habría reposado sobre ninguna monitorización policial cuánto sobre hábitos moral-religiosos eventualmente menos fiables¹⁹⁶⁷. Habría resultado necesario, por lo tanto, que la articulación de las donaciones en la región esterlina fuera completada por la inclusión en dicha zona de los E.E.U.U. y del área económica de influencia de éstos. Así completada, la zona esterlina habría pasado de ser de exclusiva influencia británica a serlo angloamericana. Ahora bien, con la incorporación de los E.E.U.U. se habría optado por añadir a esa región ya de por sí vasta, la representada por el norte y el sur del continente americano, la asistencia per cápita resultante demostrando ser entonces mayor incluso que la que los rusos habrían tenido que asumir en la región bajo su patronazgo económico. Con todo, esa elevada carga asistencial per cápita se habría apoyado en unas elevadas tasas de crecimiento del producto interior bruto de E.E.U.U. tasas que la URSS no habría estado en condiciones de registrar. Sin abandonar, pues, un estilo de vida, el norteamericano, que no habría tenido nada de austero, por no hablar de ascético¹⁹⁶⁸, la región económica anglosajona así reconfigurada no habría encontrado mayor problema en proceder a articular racionalmente un sistema de donaciones en la vasta región del globo que habría quedado bajo su patronazgo. La tercera región económica mundial, por último, en la que el mundo quedaría racionalmente estructurado con arreglo al sistema global de donaciones que nuestro autor propone en su conferencia de Düsseldorf se correspondería con el área de influencia económica de Europa. En esta región económica el modelo estructurador lo estaría ofreciendo el antiguo imperio romano. Se habría tratado el de ese imperio de un modelo económico regional cuya autosuficiencia en torno al mar mediterráneo se habría visto frustrada en el pasado por la larga duración de la amenaza islámica. Las avanzadillas militares de un mundo provisto en su tiempo de unidad económica propia

¹⁹⁶⁶ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 125; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme dominant», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 563.

¹⁹⁶⁷ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 125; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme dominant», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 563.

¹⁹⁶⁸ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 126; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme dominant», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 563. De nuevo aquí se aprecia una divergencia entre la traducción francesa y la inglesa. Esta última, que, es la que traemos a colación en la tesis se inclina por atribuir un carácter no austero y no ascético al «american way of life», mientras que la primera adscribe a ese estilo de vida un componente ascético, a pesar de las apariencias.

como habría sido el islámico, habría acabado por convertir al mediterráneo en un mar militarizado y de frontera en lugar del nudo de comunicaciones comerciales en el que Roma lo habría en su día transformado. Pero si la historia se habría encargado de dividir la cuenca mediterránea en dos, no habría razón alguna para creer que esa misma historia no pudiera reunir esa cuenca en una unidad de nuevo. Es más, para Kojève ese día ya habría llegado y los pueblos que durante siglos se habrían dedicado a guerrear en el mediterráneo se habrían vuelto adultos, hartos ya de tanto juego bélico. A Europa, en consecuencia, se le habría abierto la incomparable oportunidad de poder apoyarse de nuevo en el Mediterráneo como eje en torno al cual articular su propia e intransferible región económica. Si Kojève califica de incomparable- de «bendición de Dios»¹⁹⁶⁹, en concreto- la referida oportunidad ello se debe a que en comparación con la de las otras dos regiones económicas- la ruso-mongol y la anglosajona- la carga de donación per cápita que los países industrializados europeos habrían tenido que sobrellevar, habría sido mínima, cada ciudadano europeo viéndose obligado a hacerse cargo tan sólo de medio habitante al sur y al este de la cuenca del mar mediterráneo. Por ese su moderado carácter, al «dar» de la región euro-mediterránea habría que verlo más como un lastre equilibrante que como una carga. A Kojève no deja sorprenderle por ello que hubiera gente que asegurase que los recursos financieros de ayuda al desarrollo tendrían que ser buscados en esa región lejos o fuera de ella, habida cuenta de que ese lastre, que no carga, podría ser fácilmente asumido incluso por una Europa cuya composición pudiera ser menor que la que en un principio se pensaba. A pesar de su carácter comparativamente liviano, el régimen europeo de donaciones presentaría la ventaja de venir a neutralizar el potencial desestabilizador que para el conjunto de la región estaría suponiendo el excesivo crecimiento económico que algunos de sus países registrarían. Y si bien sería cierto que a ese potencial se lo estaría intentando neutralizar a base de hacer que aquellos ralentizaran su propio crecimiento suprimiendo aranceles y aumentando las importaciones, no lo sería menos que esas medidas, por más que suficientes para mejorar la situación en unos países en que, por lo demás, ya se habrían alcanzado unos altos estándares de vida, no bastarían por sí solas para solucionar las situaciones que estarían viviéndose en los países subdesarrollados de la cuenca euro-mediterránea. Y así, de permitirse que los países al sur y al este de esa cuenca siguieran anclados en el subdesarrollo, en lugar de hacer de ellos los beneficiarios de las medidas que se desprenderían de un capitalismo donante- único capaz, para Kojève, lo recordamos, de suprimir las contradicciones del capitalismo en su fase colonial-fordista- se estaría contribuyendo a que esos países no superasen su condición de clientes pobres, esto es, malos, es decir, potencialmente peligrosos¹⁹⁷⁰.

¿Qué es o tendría que ser, en función de todo lo dicho, el colonialismo desde una perspectiva europea, título, a fin de cuentas, que Kojève habría dado a su ponencia de Düsseldorf? El propio Kojève habría respondido a esta pregunta en su conferencia: ese colonialismo desde una perspectiva europea tendría que ser antes de nada un colonialismo que da, que reparte, que divide y distribuye y al que sería necesario encontrarle un nombre más apropiado que ese de capitalismo donante. En segundo lugar, tendría que tratarse de un colonialismo dispuesto a hacer inversiones sobre el terreno y a no limitarse a la mera distribución de bienes de consumo¹⁹⁷¹. Y en tercer lugar ese colonialismo donante europeo tendría que cubrir un área que tuviera como eje el mar mediterráneo, esto es, un área que ya habría dado prueba en

¹⁹⁶⁹ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 126; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme donnante», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 564.

¹⁹⁷⁰ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 127; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme donnante», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 564.

¹⁹⁷¹ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 127; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme donnante», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 564.

el pasado de haberse sabido articular como una región económica viable y autosuficiente y un área, al mismo tiempo, que, de todos los países europeos, sólo el colonialismo donante practicado por Francia estaría en 1957 parcialmente cubriendo.

Kojève termina su ponencia de Düsseldorf con un resabio irónico marca de la casa. Nuestro autor se disculpa ante su público por no haber expuesto más que lugares comunes, pero reconoce que no habría sido sino en atención a ese su público que habría recurrido a dichos lugares comunes. Y es que, al cabo, las verdades del barquero presentarían la ventaja, no menor, de ser precisamente eso, verdades, por más del barquero que pudieran ser. Frente a esas verdades, la originalidad de lo original, a menos que se revelara como la originalidad del genio, demostraría ser las más de las veces falsa. Y no era cosa, viene a concluir Kojève, de aceptar la amable invitación de su amigo Carl Schmitt de venir hasta Düsseldorf, para coger y trasladar al público de la conferencia, algo cuya verdad pudiera ponerse en entredicho¹⁹⁷².

f.- A cuenta de un artículo de Théodore Paléologue: excursión sobre el «tomar», «el dar», el «todo ha sido ya tomado» y «el agotamiento de los asuntos en curso». Tres interlocutores de Kojève: Carl Schmitt, Iring Fetscher y Leo Strauss

En el interesante y esclarecedor artículo «Carl Schmitt y Alexandre Kojève. Una anécdota, una conferencia y otras migajas»¹⁹⁷³ su autor, Théodore Paléologue, sostiene en contra de lo que parece afirmar el propio Kojève en su conferencia de Düsseldorf, que el «dar» o «don» kojéviano llevaría implícita una crítica al «tomar» schmittiano y que, por más que Kojève dijera que su «dar» estaría implicando el «repartir» schmittiano, esto no estaría siendo realmente así o estaría siéndolo, pero no en el sentido que a primera vista pudiera parecer. El artículo en cuestión resulta tanto más interesante porque nos permite profundizar en ese «repartir» al que Kojève veíamos referirse en su carta a Schmitt del 02 de mayo de 1955 como siendo todavía para la conciencia (USA/URSS)¹⁹⁷⁴. Efectivamente, frente a la objeción schmittiana de que el repartir en la forma de «dar» o «don» tal y como la plantea Kojève estaría contraviniendo el principio de que «nadie puede dar sin de alguna manera haber tomado antes. Solamente un Dios, que haya creado un mundo de la nada, puede dar sin haber tomado y solamente en el marco del mundo que de la nada ese mismo Dios ha creado»¹⁹⁷⁵, Paléologue argumenta que la afirmación de Kojève acerca de que el acto de dar o el de repartir (el «teilen») estuviese implicando el acto de tomar (el «nehmen») no estaría queriendo decir que cada vez que alguien estuviese donando o repartiendo, éste alguien tuviese que haber tomado algo antes, sino que «el don sería el doble del tomar»¹⁹⁷⁶. Que, en su calidad de «realidad doble»¹⁹⁷⁷, el don esté doblando al tomar, tal y como sostiene Paléologue que estaría sucediendo para Kojève, habría que interpretarlo desde la óptica que éste último nos estaría brindando cuando en su conferencia de Düsseldorf dice «si todo ha sido ya tomado»¹⁹⁷⁸,

¹⁹⁷² Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 127; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme donnant», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 565.

¹⁹⁷³ Théodore Paléologue, «Carl Schmitt et Alexandre Kojève. Une anecdote, une conférence et autres miettes», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 567-573.

¹⁹⁷⁴ Véase p. 456 de esta tesis.

¹⁹⁷⁵ Paléologue, «Carl Schmitt et Alexandre Kojève. Une anecdote, une conférence et autres miettes». *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 571, nota 21.

¹⁹⁷⁶ *Ibid*, 571.

¹⁹⁷⁷ *Ibid*.

¹⁹⁷⁸ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 123; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme donnant», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 562.

esto es, desde la óptica de que lo que se habría producido habría ido un agotamiento del tomar. ¿Que qué es lo que habría propiciado un tal agotamiento? Pues, según Paléologue, el paso del tiempo, vale decir, la historia. «La evolución histórica habría transformado la toma en su contrario: ¡Otro fenómeno a incluir en el dossier de la dialéctica propia de la Historia!»¹⁹⁷⁹. Y ese tiempo histórico, a la manera en que Kojève lo habría leído en Hegel, se habría encargado de hacer posible que a los términos «dar» y «tomar» pudiera, en la práctica, todo el tiempo habiendo ya pasado, casi considerárselos reversibles, dárseles la vuelta al «significar prácticamente lo mismo»¹⁹⁸⁰. La «toma-don»¹⁹⁸¹, término con que Paléologue se refiere al don en el sentido kojéviano de la palabra, sería entonces el «dar» que tendría lugar en el fin de la historia, esa «toma-don» implicando para la conciencia el «tomar» schmittiano de una manera análoga a cómo el saber absoluto o circular habría implicado todo el tiempo humano y la respuesta que ese saber daba, toda la serie de «preguntas-respuesta» que en la historia toda se habrían planteado. A la «toma-don» kojéviana habría, pues, que interpretarla como una «toma-don» potencialmente circular, un don que allí dónde y cuándo tuviera lugar estaría implicando todo el tomar. A esa toma-don le estaría, a su vez, subyaciendo una importante premisa, a saber: la de la estructura histórica del tiempo, o, en otras palabras, la de que el tiempo por el que ese tomar habría tenido que pasar se hubiese tratado de un tiempo histórico, esto es, de un tiempo esencialmente cristiano, que es el que habría puesto la sustancia en movimiento en la dirección del acabamiento consciente de ésta. Esta premisa coincidiría con la observación que Kojève hace en su conferencia de Düsseldorf acerca de que la acepción «dar» en tanto «raíz central del nomos moderno» no habría formado parte del *nemein* (tomar) de los antiguos griegos. Y es que el paganismo propio a éstos les habría vedado concebir un don que estuviese encerrando potencialmente una suerte de síntesis conceptual de las dos acepciones schmittianas de dar y tomar, síntesis que sólo habría sido alcanzable por y para el hombre moderno, la modernidad de éste entendida como síntesis entre el paganismo y el cristianismo, o quizá mejor, como un paganismo filtrado por el elemento cristiano¹⁹⁸². El reproche, que según Paléologue, Kojève habría dirigido a Schmitt y a su concepto de «nomos», no habría, a fin de cuentas, diferido mucho del que el propio Kojève habría dirigido a Heidegger por no haber sabido éste, a diferencia de Hegel, dar cuenta de la estructura histórica del tiempo humano¹⁹⁸³. «Kojève reprocharía a Schmitt la manera estática en la que aborda el problema de la fuente del «nomos». Para Kojève, el «nomos» se inscribe en el devenir en el que la dialéctica inmanente se encarga de operar la transmutación de una cosa en su contraria. Esta crítica implícita no impidió a Schmitt dejar las cosas, por emplear una expresión alemana, «beim Alten», es decir como estaban, en este caso, al seguir pensando que la toma era el hecho fundacional de todo derecho.»¹⁹⁸⁴ Pero lo cierto es que, como ya sabemos, para Kojève, el tomar no habría sido más que el hecho fundacional de un tipo de derecho, el derecho aristocrático, mientras que el dar o habría sido, en cierto sentido, del derecho burgués. Dejar las cosas «beim Alten», como, según Paléologue, habría hecho Schmitt, estaría siendo además tanto como hablar de anacronismo, anacronismo que no habría sido para Kojève sino una de las

¹⁹⁷⁹ Paléologue, «Carl Schmitt et Alexandre Kojève. Une anecdote, une conférence et autres miettes», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 571.

¹⁹⁸⁰ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001, vol. 29, n° 1, 123; Kojève, «Du capitalisme au colonialisme dominant», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 562.

¹⁹⁸¹ Paléologue, «Carl Schmitt et Alexandre Kojève. Une anecdote, une conférence et autres miettes», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 571.

¹⁹⁸² Respecto a esa síntesis o esa filtración véanse pp. 109-110 de esta tesis y, para más detalle, Kojève, *Tyrannie*, 269-275.

¹⁹⁸³ Véase p. 46 de esta tesis.

¹⁹⁸⁴ Paléologue, «Carl Schmitt et Alexandre Kojève. Une anecdote, une conférence et autres miettes». *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 571.

causas principales del fracaso y de la ausencia de eficacia de las acciones humanas en el mundo, por no hablar de que, revestido de utopía, ese anacronismo habría formado parte de la idiosincrasia alemana.¹⁹⁸⁵ Nos parece especialmente pertinente en este sentido que Paléologue señale en su artículo en una nota a pie de página, que Kojève «es a Schmitt lo que Guicciardini fue a Maquiavelo: un consejero del príncipe con más éxito».¹⁹⁸⁶

Una cosa más, quizá, cabría añadir respecto a la «toma-don» que Théodore Paléologue aborda en su artículo. Y es que el ejemplo del que Kojève se vale en su conferencia de Düsseldorf para explicitar el doble carácter de la «toma-don» es el del pago de los impuestos. Para nuestro autor, se ha aludido a ello más arriba¹⁹⁸⁷, cuando uno dice que paga sus impuestos no quiere decir, sino que el Estado se los toma, lo que ocurre es que lo primero sonaría mejor. Ahora bien, en la traducción francesa de la conferencia de Kojève en Düsseldorf, no así en la inglesa,¹⁹⁸⁸ Kojève nos dice que para que el acto de pagar en tanto dar pueda equivaler a que algo se nos está tomando, o, lo que es lo mismo, para que pueda darse esa especie de reversibilidad entre la toma y el don, que estaría condensándose en el impuesto, estaría haciendo falta que ese impuesto sea justo. Sin una idea de justicia en la base de la fiscalidad del Estado no habría reversibilidad posible entre la toma y el don. Es decir que, toda tentativa de circularidad,-aún transitoria- estaría pasando por que la autoridad de quien impone el impuesto sea reconocida por el contribuyente, éste no «dando»-vale decir, no pagando voluntariamente- aquel, más que si quien se lo «toma», tiene autoridad, esto es, más que si ese contribuyente se la reconoce y, viceversa, únicamente a quien tiene o ve reconocida su autoridad le será dado hacer que ese contribuyente quiera «dar» un impuesto que estaría percibiendo como justo.

Siguiendo con el debate acerca del «tomar» y el «argumento de Schmitt contra la utopía marxista de una terminación final del tomar»¹⁹⁸⁹ y a favor de que «necesariamente siempre va a tener que darse un tomar»¹⁹⁹⁰ al politólogo alemán y corresponsal epistolar de Kojève Iring Fetscher, le vemos hacer dos puntualizaciones que consideramos de interés reflejar aquí. Según Fetscher en carta a Kojève del diez de julio de 1955, para Schmitt el «tomar» (nehmen) estaría fundamentando el ámbito de lo político, el «repartir» o «dividir» (teilen), por su parte, se encontraría en el origen de lo jurídico y el «pastorear-apacentar» (weiden), formaría la base del fenómeno económico», constituido éste en finalidad del tomar y del repartir y en punto de partida de nuevos actos de tomar. Siguiendo a Fetscher, el segundo de estos fenómenos, el repartir, fundamento del derecho, como acabamos de ver, habría contado, a su vez, con una base política o teológica, esto es, «metajurídica»¹⁹⁹¹. Esta última afirmación, sin embargo, que al fundamento del derecho hubiera que buscarlo fuera del ámbito de su especificidad, estaría chocando con lo que Kojève afirmaba acerca de la irreductibilidad del derecho respecto de cualquier otro fenómeno. Y así y quizá en relación con este punto, en nota manuscrita sobre la carta original de Fetscher, vemos a Kojève negar que Schmitt estuviera de acuerdo con la interpretación que de los términos en cuestión

¹⁹⁸⁵ Véanse al respecto del anacronismo o del desajuste temporal y su corrección, pp. 79-79, 386-387 y 458 de esta tesis.

¹⁹⁸⁶ Paléologue, «Carl Schmitt et Alexandre Kojève. Une anecdote, une conférence et autres miettes», *Commentaire*, Automne, 1999, no 87, 568, nota 10.

¹⁹⁸⁷ Véanse pp. 474-475 de esta tesis y también *Paléologue*, 571.

¹⁹⁸⁸ Volvemos a encontrarnos aquí con las divergencias entre las dos traducciones, la francesa y la inglesa, de la conferencia de Kojève en Düsseldorf.

¹⁹⁸⁹ Bibliothèque Nationale de France NF, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, boîte 22. «Correspondance reçue». Carta de Iring Fetscher a Kojève del 19 de julio de 1955.

¹⁹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹⁹¹ *Ibid.*

habría hecho su corresponsal. La segunda puntualización de Fetscher se habría referido al final del tomar que Marx habría propugnado. Concede Fetscher en su carta a Kojève que el antedicho final marxista del tomar habría sido factible, siempre que se considerase que unas masas trabajadoras, conscientes de su derecho a poseerlos, se hubiesen hecho con los medios de producción. La «toma» de una determinada industria por esas masas habría estado en entonces en el origen del reconocimiento por los demás de ese su derecho, derecho del que ninguna minoría hubiera podido venir ya a despojarlos. A lo que nuestro autor en nota manuscrita sobre la carta de su corresponsal indica a modo de comentario «De suerte que no sería ya posible, de hecho, que se «tomara» nada de nuevo»¹⁹⁹². Prosiguiendo su reflexión, Fetscher procede a emplazar la verificación de la viabilidad del final marxista de la toma en otro contexto a fin de contrastarlo con el contexto fabril en el que lo acababa de emplazar. El nuevo contexto lo estaría ofreciendo una industria completamente automatizada como la nuclear que se presentaría estructurada no por un elevado número de trabajadores y un número reducido de propietarios, sino, justamente, por lo contrario, a saber, por presentar un reducido número de trabajadores y uno elevado de propietarios. Pues bien, para Fetscher en una industria como la nuclear, la toma, lejos de alcanzar ningún final, habría seguido dándose, a lo que Kojève, de nuevo en nota manuscrita sobre la carta original, añade el comentario siguiente: «El problema de la toma, de la atribución de la plusvalía, se presenta entonces necesariamente en una forma nueva e interior.»¹⁹⁹³

El agotamiento del tomar, esto es, la condición de que todo hubiese sido ya tomado, que la «toma-don» kojéviana, propia del «nomos» moderno y opuesta al «tomar» anacrónico de su amigo Schmitt, habría implicado, hace que tengamos que referirnos a otro agotamiento y a otro amigo y corresponsal de Kojève. Nos referimos al agotamiento o, si se quiere, al acabamiento de los asuntos corrientes que, en abierto contraste con el tirano antiguo en que Leo Strauss habría pensado estaría subyaciendo al tirano moderno de filiación kojéviana. El tirano «antiguo» straussiano habría sido un tirano que no se habría contentado con dejar que a los asuntos corrientes del día a día los despachara objetivamente la historia, el tiempo histórico. En lugar de ello, ese tirano habría propendido, a fin de mitigar los malestares que el ejercicio de poder le ocasionaba, a escuchar los consejos de aquellos que se habrían dedicado a teorizar en base a evidencias subjetivas sobre los quehaceres, a menudo enojosos, de quienes habrían tenido a su cargo gobernar el Estado. Hieron, el tirano insatisfecho de Strauss, se habría conducido como un tirano imperfecto al que el filósofo Simónides, en calidad de consejero, le habría ofrecido como ideal en el que mirarse el ideal conceptual del tirano perfecto. Solo que ese ideal habría demostrado tratarse de un ideal utópico e irrealizable¹⁹⁹⁴, razón por la cual para Strauss lo mejor para poner fin a las tribulaciones de Hieron habría sido que éste se abstuviese del ejercicio del poder. Para Kojève esto no habría sido así y el ideal «intelectual»¹⁹⁹⁵ o, si se quiere, la utopía de un Simónides «poeta»¹⁹⁹⁶ y soñador habría sido susceptible de una corrección práctica que lo volvería realizable, esta corrección, -igual que habría ocurrido no solo con el tomar schmittiano respecto a la toma circular o toma-don, sino, desde un punto de vista más general, con el ideal en tanto de este Kojève nos decía que no era ni un error ni una verdad- no habría consistido sino en una corrección cronológica¹⁹⁹⁷, esto es, en la superación de un anacronismo

¹⁹⁹² *Ibid.*

¹⁹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁹⁴ Kojève, *Tyrannie*, 221.

¹⁹⁹⁵ *Ibid.*, 220.

¹⁹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁹⁷ Para más detalles acerca de una eventual corrección temporal o solución del anacronismo, véanse pp. 390-391 de esta tesis.

o desajuste temporal, de suerte que « puede que lo que era utópico en la época de Jenofonte haya podido realizarse más tarde justamente porque haya pasado el tiempo necesario para la terminación de los asuntos en curso [...] asuntos que deberían obligatoriamente terminarse ante de tener la posibilidad de tomar las medidas que presupone la realización del ideal preconizado por Simónides»¹⁹⁹⁸. Así las cosas, para Kojève, terminados o, si se quiere, agotados, esos asuntos en curso, el tirano ideal y utópico de Simónides se habría vuelto real en el mundo, de manera análoga a cómo la toma-don se habría vuelto posible por la terminación de todas las tomas, y la propia verdad se habría hecho real merced al agotamiento de todos los errores o desajustes históricos entre sujeto y objeto. Circularidad del tirano y circularidad de la toma- don vendrían a constituir así dos implicaciones diferentes y correlativas de un mismo círculo general que sería el del concepto kojéviano que se habría realizado gracias a las acciones de la lucha y el trabajo en y por la Historia. Y así, si al analizar el «nemein» griego de Schmitt, Kojève venía a sugerir que la ausencia en éste de un componente cristiano podría haber sido lo que habría hecho del mismo un «nomos» esencialmente anti-moderno, incapaz como habría sido de dar cuenta de la estructura histórica del tiempo humano, en el «liberal»¹⁹⁹⁹ encogimiento de hombros de Hieron respecto de los consejos intelectuales del filósofo Simónides para seguir despachando los asuntos históricamente en curso que habría tenido entre manos, Kojève habría identificado la opción por la historia, que sería como decir, la opción burguesa y judeo- cristiana por el trabajo, entendido éste como la ejecución de un proyecto cuyo origen se habría encontrado en el deseo de reconocimiento del esclavo.

*iii.- Después de la conferencia: carta de Kojève a Schmitt del 23 de enero de 1957*²⁰⁰⁰

Kojève viene a excusarse ante Schmitt en esta carta porque sus responsabilidades como alto funcionario le habría obligado, no sólo a ser prudente y a tener que ceñirse en su conferencia a cuestiones de principio evitando entrar en asuntos concretos, como ya le anunciaba al propio Schmitt en carta el 24/12/1956, sino a tener que renunciar a instancias de sus superiores a que la conferencia sea publicada. Es de suponer que estas excusas de Kojève habrían respondido a los deseos que la dirección del círculo de empresarios Rin-Ruhr previamente habría expresado de hacer pública aquella. Nuestro autor anuncia en ese sentido a Schmitt que va a escribirle a Justus Koch, el director, como más arriba se ha dicho, del círculo en cuestión, para transmitirle su agradecimiento y participarle sus disculpas.

Desconocemos si esta negativa de Kojève a que su conferencia de Düsseldorf fuera hecha pública por el Círculo Rin-Ruhr se convirtió en consentimiento más tarde, pero lo cierto es que a la conferencia y a su contenido los vemos mencionados con lo que parecen pocas concesiones a la discreción en diversas cartas dirigidas a Kojève por parte de distintos corresponsales. De entre estas cartas, sobresalen, a nuestro juicio, dos. Por un lado, la que a nuestro autor le dirige Georges Boris, veterano funcionario de alto rango del Estado francés y tío de Olivier Wormser y por otro, la que el 13 de abril 1960 le envía a Kojève Jean Filippi, exjefe de Kojève en la DREE y en la fecha de redacción de la carta, presidente del consejo de administración de la Banca Louis Dreyfus y cía. En la primera de estas misivas, Georges

¹⁹⁹⁸ Kojève, *Tyrannie*, 222.

¹⁹⁹⁹ *Ibid*, 220.

²⁰⁰⁰ Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 112-113. [https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, Philosophie 2017/4 \(N° 135\), p. 24-25. DOI 10.3917/philo.135.0005](https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, Philosophie 2017/4 (N° 135), p. 24-25. DOI 10.3917/philo.135.0005)

Boris²⁰⁰¹, si bien de acuerdo con la mayor parte de los puntos de la conferencia, no duda en mostrar su escepticismo acerca de la capacidad que la misma pudiera haber tenido a la hora de convencer y seducir a los interlocutores alemanes, lo que vendría a encajar con nuestra interpretación de la conferencia como un intento por parte de Kojève de vencer determinados prejuicios entre su audiencia. En la segunda²⁰⁰², Filippi revela haber realizado un resumen bastante detallado de la ponencia de Kojève ante el público que habría atendido una suya titulada «Intercambios y dones en las relaciones económicas internacionales» y que el antiguo superior de Kojève habría pronunciado el 17 de marzo de 1960 en el instituto de comercio internacional. Hecho el resumen, Filippi, aun reconociendo ante su público lo seductor y bien fundado de las tesis kojevianas, se habría mostrado escéptico en lo relativo a que la pretensión de los países avanzados estuviera siendo la de convertir a los menos avanzados en buenos clientes y, por lo tanto, en lo relativo a que ese pudiera ser el factor que estuviera determinando las ayudas de los primeros a los segundos. Este argumento, serviría, como mucho, continúa Filippi, para explicar el carácter que las ayudas al subdesarrollo estarían adoptando en un país como Alemania, país que habría estado interesado exclusivamente en la contrapartida comercial que las ayudas a los países subdesarrollados pudieran reportarle. Para lo que ese argumento tampoco habría servido, habría sido para explicar el carácter que las ayudas al subdesarrollo estarían adoptando en el caso norteamericano. Como el plan Marshall y la doctrina Truman se habrían encargado de demostrar, las ayudas norteamericanas estarían dando prueba de poseer un carácter fundamentalmente político. Sea como fuere, sostener que a las ayudas a los países menos avanzados las estuviesen determinando exclusivamente factores políticos o económicos no habría dejado de ser para el exdirector de la DREE incurrir en un excesivo reduccionismo. Al contrario, factores que podrían ir desde lo psicológico hasta la complejidad técnica estarían haciendo desaconsejable que se procediera a un aumento de la ayuda a los países subdesarrollados tal y como harían planteado, no solo Kojève en su conferencia, sino los que Filippi llama en su carta «economistas de la acción»²⁰⁰³ como Pierre Moussa, de quien ya se hablado más arriba²⁰⁰⁴ en este tesis o como Paul Fray Hoffmann, primer administrador de la Administración de Cooperación Económica (E.C.A.), institución norteamericana esta, lo hemos visto también con anterioridad²⁰⁰⁵, encargada de la supervisión del reparto de las ayudas del plan Marshall.

9.- 27 de septiembre de 1957: Kojève en Moscú

Hemos visto cómo en enero de 1957 Kojève acababa su conferencia de Düsseldorf diseñando un mundo articulado en tres regiones económicas coherentes y más o menos autosuficientes. Dentro de cada una de estas regiones un determinado país o grupo de países habría adoptado el papel de «articulador» económico de la región y en tanto tal se habría encargado de «distribuir» o «repartir» una ayuda financiera destinada, en última instancia, a posibilitar la nivelación de los estándares de vida de los países integrantes del área regional en cuestión. En ese diseño la región euroasiática, incluyendo China, habría quedado bajo el patronazgo directo de la URSS. Pues bien, ocho meses después de esa

²⁰⁰¹ Bibliothèque Nationale de France NF, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, boîte 22. «Correspondance reçue». Carta de Georges Boris a Kojève del 08 de abril de (...) (La transcripción del año del original nos resulta ilegible).

²⁰⁰² Bibliothèque Nationale de France NF, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, boîte 22. «Correspondance reçue». Carta de Jean Filippi a Kojève del 13 de abril de 1960.

²⁰⁰³ *Ibid.*

²⁰⁰⁴ Véase nota 1957 p. 473 de esta tesis.

²⁰⁰⁵ Véase p. 419 de esta tesis.

conferencia, el 27 de septiembre de 1957, y de resultas de un viaje de tres semanas a Moscú, Kojève va a reelaborar en una nota destinada «tanto a algunos de sus amigos» como a Bernard Clappier²⁰⁰⁶, su jefe por esas fechas en la DREE, su diseño de la región euroasiática. Por el interés que dicha nota presentaría no sólo para entender las causas que habrían llevado a nuestro autor a introducir una modificación en su diseño regional del mundo, sino también porque en aquella nuestro autor aborda tanto aspectos que habría tratado ya en algunas otras partes de su obra²⁰⁰⁷, como cuestiones relativas a la realidad de su antigua patria, la URSS, cuya actualidad política el pensador ruso-francés estaría demostrando seguir de cerca, pasamos a continuación a realizar un análisis de la misma.

i.- La URSS y China, Malenkov y Jruschov

El viaje que Kojève realiza a la URSS en el verano de 1957 habría venido a coincidir con la lucha de poder que se habría librado por aquel tiempo en la Unión Soviética entre los dos aspirantes a suceder a Stalin, Malenkov y Jruschov. Para Kojève Malenkov habría encarnado la tradición, la tradición soviética, quiere decirse. Una tradición esa por la cual a los altos cuadros de la administración de la URSS se los habría cooptado entre los miembros de la burguesía de antes de la guerra²⁰⁰⁸. Malenkov habría sido, pues, uno de esos burgueses producto de la meritocracia del partido comunista cuyo perfil, por lo demás, no habría sido muy distinto del de los alumnos de la escuela politécnica o inspectores de finanzas que habrían nutrido los cuadros de la administración francesa ni tampoco del de los exalumnos de Oxford o Cambridge salidos de Eton entre los que la alta administración británica, por su parte, habría reclutado los suyos²⁰⁰⁹. Eso sí, el partido comunista habría ofrecido el marco idóneo para que a los miembros de la meritocracia soviética les hubiese sido dado llegar más alto y hacerlo en menos tiempo que lo que pudiera haberlo hecho cualquiera de sus homólogos occidentales²⁰¹⁰. Ciertamente como habría sido, que en tiempos de Stalin esas carreras prometedoras podrían haberse visto truncadas igual de rápido que comenzaron, esto habría dejado de ser así después del «gran Stalin»²⁰¹¹ a cuya vera el burgués Malenkov, por lo demás, habría adquirido su experiencia político-administrativa. Todo estaría, pues, hablando a favor del aspirante Malenkov en la carrera por sustituir al desaparecido Stalin, Jruschov, el rival de aquel, no siendo sino un «innoble individuo»²⁰¹², «mediocre desde todos los puntos de vista»²⁰¹³, «fundamentalmente no burgués y, por lo demás, más proletario que campesino»²⁰¹⁴. Y, sin embargo, un defecto imposible de pasar por alto habría hecho de Malenkov alguien de facto inservible para el ejercicio del poder en la URSS. Y es que Malenkov habría dado prueba de tener veleidades comunistas «al viejo estilo»²⁰¹⁵ con las que ni la jefatura militar soviética de extracción fundamentalmente campesina ni los cuadros burgueses de la alta

²⁰⁰⁶ Alexandre Kojève, «Moscou: Août 1957», *Commentaire*, Été, 1993, no 62, 273-278.

²⁰⁰⁷ Nos referimos, por un lado, a la equiparación que Kojève parece dar por hecho entre las democracias liberales occidentales y un sistema como el soviético y, por otro, a la homologación que en esta nota nuestro autor establece entre las élites dirigentes, tanto de aquellas democracias como de ese sistema, élites ambas, en cualquier caso, que, en tanto potencialmente portadoras de autoridad, se habrían constituido en especial foco de interés para la filosofía política kojéviana desde al menos 1942 y su «La Noción de la autoridad».

²⁰⁰⁸ Kojève, «Moscou: Août 1957», *Commentaire*, Été, 1993, no 62, 275.

²⁰⁰⁹ *Ibid.*

²⁰¹⁰ *Ibid.*

²⁰¹¹ *Ibid.*

²⁰¹² *Ibid.*, 277.

²⁰¹³ *Ibid.*

²⁰¹⁴ *Ibid.*, 275.

²⁰¹⁵ *Ibid.*

administración de la URSS habrían estado dispuestas a transigir. Por veleidades comunistas al viejo estilo lo que Kojève viene a entender es lo que en su nota «Esbozo de una doctrina para la política francesa» presentaba como un comunismo internacionalista empeñado en exportar la revolución al mundo entero, esto es, como «una ideología comunista (exportadora)»²⁰¹⁶, vale decir, una variante de trotskismo²⁰¹⁷. Ni el alto mando militar campesino ni los cuadros burgueses tradicionales de la alta administración habrían podido permanecer impasibles frente al riesgo de que el «trotskismo» de Malenkov «fuera a orientar a la URSS en la dirección de una exportación sistemática del comunismo, ante todo, en dirección al sudeste asiático, haciéndola transitar por la China rápidamente industrializada y utilizando prioritariamente a tal fin el potencial económico ruso»²⁰¹⁸. Esas veleidades comunistas de Malenkov habrían además chocado frontalmente con las prioridades de los habitantes de la URSS en 1957, estas prioridades pasando antes que nada por que se produjera una elevación en su nivel de vida, elevación que se habría demostrado incompatible no ya con el coste que estaría suponiendo una misión industrializadora de la URSS en China, sino también con el del apoyo soviético a las democracias populares en el este de Europa.

ii.- *El fin político-militar de la URSS o una Unión Soviética para los soviéticos*

¿Cuál habría sido para Kojève, al cabo, la contribución históricamente más significativa de Stalin? podemos preguntarnos ante el relevo generacional que a la Unión Soviética se le habría presentado en 1957. Pues el haber hecho en la URSS lo que, mutatis mutandis, el capitalismo habría hecho en los USA o lo que Napoleón- Robespierre²⁰¹⁹ habría hecho en Europa respecto a la consolidación del Estado nacional burgués, a saber: «la nacionalización de los medios de producción a la que ha venido a añadirse, la de la distribución»²⁰²⁰. Esta nacionalización habría durado, según nuestro autor, 40 años, 40 años que habrían sido el de «el esfuerzo de industrialización efectuado en URSS entre 1917 y 1957» incluyendo en ese esfuerzo «la victoria de la URSS sobre Alemania». Si bien ejecutado en condiciones bastante más satisfactorias que el esfuerzo homólogo euroamericano entre 1847 y 1887 en lo que respecta a jornadas de trabajo, trabajo infantil, cuidados médico etc., el esfuerzo soviético entre 1917 y 1957²⁰²¹ habría durado lo suficiente y empleado la suficiente violencia como para que su resultado hubiese quedado inscrito irreversiblemente en los hechos²⁰²². Imposible pues, en relación con dicho esfuerzo, que se diera ninguna marcha atrás «reaccionaria»²⁰²³. El resultado irreversible de esos 40 años, producto al mismo tiempo de un esfuerzo industrial que de una victoria militar, no habría sido sino la mentada «nacionalización de los medios de producción y de distribución». Esa nacionalización habría implicado la consolidación en la URSS entre 1917 y 1957 de una sociedad socialista en la que se habrían realizado los fines del socialismo o comunismo. Ahora bien, si esos fines comunistas se habrían vuelto efectivamente reales en la aludida sociedad socialista soviética, estaría careciendo de sentido seguir hablando de partidos comunistas, de igual forma que consolidada esa sociedad, esos fines no podían seguir siendo los mismos que los de antes de esa consolidación. ¿Cuáles habrían sido entonces, a ojos de Kojève, los nuevos fines de la sociedad comunista consolidada realmente existente? Nuestro autor hablará de dos fines. Por un lado, de un fin

²⁰¹⁶ *Ibid*, 277.

²⁰¹⁷ Respecto a la visión del trotskismo en Kojève, véanse pp. 390-391 de esta tesis.

²⁰¹⁸ Kojève, «Moscou: Août 1957», *Commentaire*, Été, 1993, no 62, 275.

²⁰¹⁹ *Ibid*, 274-275.

²⁰²⁰ *Ibid*, 274.

²⁰²¹ *Ibid*.

²⁰²² *Ibid*.

²⁰²³ *Ibid*, 275.

que presentaría un sesgo concreto y que estaría respondiendo a «utilizar lo mejor posible, en especial en lo que concierne al campesinado, los medios de producción y distribución nacionalizados, teniendo en cuenta el imperativo de alcanzar una superioridad o, en cualquier caso, de mantener una igualdad de poder militar respecto de USA»²⁰²⁴. Y por otro, de un fin más borroso sólo legible e interpretable objetivamente a partir del futuro que la élite militar-burguesa de la sociedad socialista soviética de 1957 habría visto como más deseable y probable²⁰²⁵. El primero y más concreto de estos fines, el de optimizar los medios de producción y distribución nacionalizados con la mira puesta en la consecución de la igualdad militar con los USA, habría venido fijado por un alto mando del ejército soviético, de extracción éste mayormente campesina. La fijación de ese fin por parte del ejército no habría implicado, sin embargo, que este no fuese capaz de delegar la ejecución de ese fin en un poder eminentemente civil y burgués como lo habría sido el de la alta administración soviética. Al alto mando del ejército le bastaría en ese sentido con que hubiera un secretario general del partido «atento a las necesidades del campesinado»²⁰²⁶ y «que procure preservar el poder (exterior e interior) del ejército rojo, poniendo a su disposición el conjunto del potencial económico del país»²⁰²⁷. Por las razones que se han expuesto más arriba, esto es, por su ideología comunista exportadora, ese secretario general no habría podido serlo el burgués Malenkov, mientras que, al menos interinamente, sí que habría podido serlo un Jrouschov de condición proletaria y cuya intrínseca ineptitud habría hecho de su posición en el cargo algo revocable en cualquier momento por parte de la jefatura militar. Solapándose con este fin concreto nos estaríamos encontrando con el aludido fin de contornos más vagos que se habría desprendido del consenso que respecto del futuro de la sociedad rusa albergarían las élites civil y militar soviéticas. El carácter de complejo militar-estatal que habría tenido la URSS habría hecho que ese consenso se hubiese concentrado en las relaciones con el único complejo que en 1957 habría sido digno de ser tenido en cuenta militarmente, a saber: los USA. Pues bien, convencida la opinión pública soviética, como en 1957 lo habría estado, de la inferioridad económica de su país respecto a Norteamérica, de lo que esa misma opinión pública no habría dudado un momento habría de la superioridad militar de la URSS frente a los USA²⁰²⁸. Esa convicción no se habría encontrado reñida, sin embargo, con la clara asunción por parte de esas élites de que cualquier plasmación de esa superioridad militar habría requerido, bien pasar por el horror de una nueva guerra, bien por lograr que la superioridad soviética alcanzase un grado tal, que disuadiera al rival estadounidense de cualquier confrontación. Esto último no habría estado tampoco exento de horror²⁰²⁹, pues habría comportado la prolongación de una austeridad de tipo estaliniano o, por utilizar una expresión empleada por Kojève en su conferencia de Düsseldorf, habría supuesto la prolongación de un «ascetismo policialmente monitorizado». Lo cierto, sin embargo, habría sido que ni la élite soviética ni la opinión pública de la URSS habrían estado en 1957 por la labor de admitir la inevitabilidad de semejante guerra o los rigores de semejante ascetismo. Pero entonces ¿En qué habría consistido ese consenso sobre el cual habría reposado la idea del futuro que para sí estaría queriendo la URSS de 1957? Pues muy sencillo, en la voluntad de llegar a un acuerdo amistoso con los USA²⁰³⁰ ¿Estaría implicando esa voluntad de acuerdo con los estadounidenses que a ese consenso hubiera que entenderlo como el reflejo de un pacifismo burgués que habría llegado a erosionar el potencial guerrero de la sociedad

²⁰²⁴ *Ibid*, 274.

²⁰²⁵ *Ibid*, 276.

²⁰²⁶ *Ibid*.

²⁰²⁷ *Ibid*.

²⁰²⁸ *Ibid*.

²⁰²⁹ *Ibid*.

²⁰³⁰ *Ibid*.

soviética? En absoluto. La voluntad de acuerdo con los norteamericanos tanto de la élite como de la opinión pública soviéticas habría pasado por que se produjera un acuerdo entre iguales. A ojos soviéticos ese acuerdo sólo habría sido concebible a condición de que las dos partes dieran por buena su intrínseca igualdad en términos militares. Para la URSS, convencida como habría estado de su superioridad militar, verse como igual a los USA en términos militares habría implicado tener que hacer de entrada una concesión en la medida en que esa asunción estaría suponiendo renunciar a hacer cualquier demostración eventual de su mayor fuerza. Sólo que, aparte de como complejo militar- estatal, como sociedad comunista que se habría consolidado en parámetros análogos a los de la sociedad norteamericana o a las de las democracias occidentales, ese tipo de demostraciones de fuerza habrían dejado de ser una prioridad y en su lugar, a ojos de los ciudadanos soviéticos, habrían hecho su aparición otras muy distintas que sólo a partir de un acuerdo con los E.E.U.U., serían realizables, a saber: «conservar para el aumento de su nivel de vida, el conjunto de los recursos que la prolongación de la guerra fría les (a la U.R.S.S.) obligaba a gastar a fondo perdido, de un lado, en armamentos atómicos y de otro, en la industrialización de China y en el apoyo económico a las democracias populares»²⁰³¹. Siendo esta como habría sido la visión del consenso soviético en 1957, Kojève incide en la necesidad que, desde perspectiva rusa habría existido de que a dicho acuerdo se lo contemplara de igual a igual. Y es que desde el instante en que de lado soviético dicho acuerdo fuera percibido como la imposición de un reconocimiento unilateral de la hegemonía estadounidense, la sociedad comunista no tardaría en dar prueba de no tener ningún inconveniente en seguir funcionando con arreglo al horror de una nueva guerra o al de un régimen continuador del de Stalin.²⁰³²

El doble objetivo de la igualdad militar respecto de los USA y de un acuerdo amistoso de igual a igual con los norteamericanos, este último haciendo posible que la U.R.S.S. se concentrara en la elevación del nivel de vida de sus propios ciudadanos y en el concomitante abandono de medidas que, como la industrialización de China o la ayuda a las «democracias populares», serían contraproducentes a la hora de permitir que dicha elevación se produjera, habría provocado un movimiento pendular en las esperanzas y temores de la opinión pública soviética. Y así, a esa opinión se la habría visto oscilar en 1957 entre, de un lado, la convicción de que los USA habrían sido conscientes de que carrera armamentística y elevación del nivel de vida no solo no serían en su caso incompatibles, sino que podrían incluso estar siendo complementarios, de suerte que los norteamericanos no habría tenido mayor problema en involucrarse en demostraciones de fuerza hasta la eventual rendición de los soviéticos y, de otro lado, la esperanza de que los USA hubieran acabado admitiendo la naturaleza insobornable de la beligerancia soviética, lo que, a su vez, les habría hecho convencerse de que prolongar la carrera armamentística habría sido tanto como ponerse a propiciar una guerra de la que inevitablemente habrían salido derrotados. Pies bien, oscilando entre esa convicción y esa esperanza, élite y opinión pública soviéticas habrían, en cualquier caso, omitido entrar a computar en sus visiones a largo un importante factor de riesgo, a saber: el que tanto para los USA como para la URSS se habría derivado de una China comunista industrializada por sus propios méritos y sin recurrir a la ayuda de ninguna de las dos potencias en «guerra fría».²⁰³³

²⁰³¹ *Ibid*, 277.

²⁰³² *Ibid*.

²⁰³³ *Ibid*, 277-278.

10.- Tres notas de los años 60: integración regional, gaullismo kojéviano y problema inglés

i.- Contexto (I): integración regional y preferencias arancelarias

Lo hemos señalado más arriba al describir el contexto de la primera nota de Kojève de 1949, el multilateralismo no discriminatorio y la cláusula incondicional de nación más favorecida habrían sido las premisas bajo las cuales, desde la conferencia de Bretton Woods en 1944, se habría procedido a reconstruir el mundo en la posguerra. En función de esas premisas, la liberación de los intercambios y la convertibilidad de las monedas nacionales no habrían tardado en convertirse en importantes objetivos de cara a que dicho multilateralismo comercial y la dicha cláusula acabaran por materializarse extendiéndose al mayor número posible de países. Sin embargo, ese proceso de desmantelamiento del bilateralismo en economía y, con ello, de parte de los supuestos políticos sobre los que habrían descansado los Estados-nación de antes de la guerra, lejos de ser algo obvio, habría estado jalonado de obstáculos, inercias y contradicciones de nuevo cuño. Una de estas contradicciones, en la que aquí vamos a concentrarnos a fin de contextualizar la nota de Kojève de 1963 titulada «Subdesarrollo y Regionalismo»²⁰³⁴ que analizaremos más abajo, habría sido la que se habría instaurado entre la proclamada consigna de no discriminación, de un lado, y, de otro, la creación de nuevas regiones económicas. Al regionalismo en política comercial cabría definirlo como la institucionalización de la libertad de intercambio y de la cláusula de no-discriminación dentro de una región geográfica que estaría formada por un conjunto determinado de países y de la que estaría excluyéndose a países terceros. Hemos visto con anterioridad²⁰³⁵ cómo especialmente Francia y Reino Unido se habrían afanado en las conversaciones que dieron origen al GATT en 1947, por conseguir que se introdujeran excepciones al principio de la no-discriminación aduciendo, por un lado, los déficits de balanza de pagos y la escasez de dólares de sus economías tras la guerra y, por otro, las preferencias comerciales que habrían mantenido con los países de sus dominios coloniales. Los economistas de cabecera del mundo de después de la guerra²⁰³⁶ - Keynes, por citar al más conocido de entre ellos-tampoco se habrían mostrado, por su parte, partidarios dogmáticos de rechazar todo lo que no fuera pura y dura no-discriminación y ya hemos visto cómo los propios Estados Unidos habrían sido los primeros en presionar en los años cuarenta a Europa para que esta se resolviera a integrar las economías de sus naciones en una unión aduanera. Y es que, por aquel entonces y en marcado contraste con los llamados sistemas preferenciales ligados, a menudo, a las posesiones coloniales de los antiguos imperios (la Commonwealth y la Unión Francesa siendo los principales), las uniones aduaneras habrían gozado de cierto prestigio entre los especialistas y no habrían sido vistas como particularmente lesivas contra la libertad de comercio y el principio de no-discriminación²⁰³⁷. Mientras que los primeros no habrían contribuido más que a producir una generalizada contracción del comercio²⁰³⁸ a base de detraer del mismo a países terceros, se habría considerado que las segundas habrían estimulado la multiplicación de los intercambios. Y es que los mentados sistemas preferenciales habrían abierto la posibilidad a que se

²⁰³⁴ Nota administrativa de Alexandre Kojève «Note pour Monsieur Wahl. Objet: sous-développement et régionalisme», del 19 de enero de 1963, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

²⁰³⁵ Véase pp. 411-412 de esta tesis.

²⁰³⁶ Patterson, *Discrimination*, 81-82.

²⁰³⁷ *Ibid*, 120.

²⁰³⁸ *Ibid*, 16.

identificara y escogiera como objeto de tratamiento preferencial mercancías cuyo efecto habría sido el de contraer el comercio. En este sentido, esos sistemas no habrían hecho sino privilegiar a los productores de dentro del sistema preferencial en cuestión²⁰³⁹ al tiempo que habrían puesto trabas a los competidores de fuera en tanto países terceros excluidos del comercio con los integrantes del sistema preferencial en cuestión. Y esa exclusión no se habría traducido necesariamente en un correlativo aumento del comercio total entre los países que componían el sistema. Lo contrario, poco menos, de lo que habría ocurrido con las uniones aduaneras, caracterizadas estas por el empleo de un sistema de discriminación que habría sido completo por definición²⁰⁴⁰, esto es, por una discriminación en la que todas las mercancías y no tan sólo una parte, habrían quedado afectas a la referida discriminación. Este tipo de discriminación típico de las uniones aduaneras se habría demostrado perfectamente compatible con un aumento del comercio y de los intercambios comerciales en el interior de la unión aduanera en cuestión y, de otro, con que los productores domésticos del interior de la unión quedaran expuestos a la competencia del resto de países participantes en la misma. Así pues, tanto los organismos como los responsables a su frente, que se habrían encargado de reconstruir los circuitos mundiales de comercio tras la segunda guerra mundial, habrían visto con buenos ojos la creación de uniones aduaneras y zonas de libre comercio, siempre que la creación tanto de las unas como de las otras se atuviera a tres condiciones, a saber: que, primero, y como hemos visto, los estatutos de la unión afectaran a la totalidad del comercio²⁰⁴¹ entre sus participantes, segundo, que la constitución de la unión aduanera se realizara en el plazo menor posible²⁰⁴² y, tercero, que los nuevos derechos de aduana y restricciones al comercio que desde la unión fueran a aplicarse a países terceros no resultaran, en última instancia, mayores o más restrictivos que los que se habrían aplicado antes de la creación de la unión aduanera o zona de libre comercio en cuestión²⁰⁴³. En el marco de esta política comercial tolerante en relación con la cláusula incondicional de nación más favorecida incluso los mismos sistemas preferenciales ya existentes, considerados en principio como lesivos para el comercio, habrían sido autorizados a mantenerse, siempre que en ellos no se produjera una subida de los márgenes preferenciales o se crearan nuevas preferencias.²⁰⁴⁴

Todas estas excepciones al principio de no-discriminación habrían vuelto posible que en el mundo económico global de la posguerra se acabara codificando lo que podría calificarse como una nueva discriminación, esto es, una discriminación de corte regional. Y esto habría sucedido así no porque los responsables de restablecer los circuitos comerciales hubieran dejado de creer en el principio de la no-discriminación y en el multilateralismo como fines económicos últimos, sino porque, esos mismos hombres, enfrentados a los problemas que un sistema de comercio defectuoso les habría planteado un día sí y otro también, se habrían visto obligados a recurrir a soluciones parciales y de compromiso en el corto plazo. La solución regional habría sido así entendida como una de las posibles soluciones que al bilateralismo podría dársele en el corto plazo, esto es, como una solución transitoria facilitadora de un movimiento más amplio hacia un comercio plenamente multilateral y hacia la correlativa convertibilidad de las divisas a nivel mundial.²⁰⁴⁵ Una solución transitoria, por lo demás, que esos mismos responsables

²⁰³⁹ *Ibid*, 16, nota 21.

²⁰⁴⁰ *Ibid*, 17.

²⁰⁴¹ *Ibid*, 18, 124.

²⁰⁴² *Ibid*.

²⁰⁴³ *Ibid*.

²⁰⁴⁴ *Ibid*, 18.

²⁰⁴⁵ *Ibid*, 82.

habrían estado lejos de imaginar que fuera a terminar haciendo de las uniones aduaneras y de las zonas de libre comercio dos de las instituciones económicas llamadas a tener más recorrido en el mundo de la posguerra²⁰⁴⁶. Y si el éxito de la solución regional no habría sido algo con que se hubiera contado de antemano, ello se habría debido a que dicha solución no habría dejado de ser vista al mismo con cierta prevención. Esta prevención la habría inspirado la tendencia de las regiones económicas cuya creación se estaba promoviendo a compaginar creación de comercio, de un lado, con un mayor proteccionismo, de otro, en una extraña mezcla de liberalismo comercial y proteccionismo²⁰⁴⁷. Efectivamente, el ejemplo por antonomasia de región económica representando por una unión aduanera, habría implicado que los intercambios comerciales entre los países llamados a integrarla se liberalizaran, pero, al mismo tiempo, que a los productores integrantes de la región se les garantizara una mayor protección contra productores de fuera de la misma. Gracias a las menores restricciones a la exportación que, por ser miembro de ella, los productos de un país dado de una unión aduanera estarían registrando, la creación de comercio en dicha unión estaría resultando del hecho de que la demanda de productos en el interior de otro miembro habría pasado de ser una que hasta entonces sólo habría contado con los productores y productos nacionales, a una nueva que lo estaría haciendo con los productores y productos con origen en otro país miembro de la unión. La contracción de comercio o, si se quiere, el aspecto proteccionista de esa misma unión aduanera estaría, por su parte, resultando del establecimiento de un arancel externo común a lo largo y ancho de sus fronteras, dicho arancel teniendo como función discriminatoria la de disuadir a terceros países de entrar en relaciones comerciales con aquella.

La nota de Kojève «Subdesarrollo y regionalismo» de 1963 habría que situarla, por añadidura, en un contexto de rebrote de las «preferencias» aduaneras y arancelarias al calor de lo que a finales de los años cincuenta habría ido percibiéndose como perentoria necesidad de que los países en vías de desarrollo aumentasen sus exportaciones para salir de la pobreza. Se trataría de implementar en esos países parecidos esquemas a los que, en términos de uniones aduaneras y zonas de libre comercio, ya se habrían implementado con éxito en los países desarrollados. Pero junto a estos esquemas, se habría empezado asimismo a contemplar la posibilidad de aplicar preferencias aduaneras, esto es, se habría empezado a contemplar la posibilidad de proceder a la reducción de los derechos de aduana sobre una parte solamente de los artículos que fueran objeto de comercio con un determinado país, en este caso sobre productos cuya procedencia fuera de la uno de esos países subdesarrollados²⁰⁴⁸. El objetivo de este giro en las políticas comerciales habría sido conseguir que los países subdesarrollados expandieran su producción y la exportación de nuevos productos manufacturados y semielaborados²⁰⁴⁹ y que lo hicieran en base a unas tasas de crecimiento económico anual²⁰⁵⁰. El problema con que este esquema iba a chocar habría demostrado ser doble: por un lado, la estructura existente de exportación desde las regiones en vías de desarrollo habría sido tal, que cuatro de éstas-entre ellas, Hong Kong- habrían acaparado el 60% del total de las exportaciones. Por otro, convertir a los países subdesarrollados en exportadores habría requerido, como el economista Raoul Prèbisch habría observado, que aquellos procedieran con carácter previo a realizar importaciones por un valor que a menudo habría excedido los ingresos que esas exportaciones les irían a reportar. No otra cosa estaría implicando el concepto «trade gap» que,

²⁰⁴⁶ *Ibid*, 16.

²⁰⁴⁷ *Ibid*, 121.

²⁰⁴⁸ *Ibid*, 324.

²⁰⁴⁹ *Ibid*, 340.

²⁰⁵⁰ *Ibid*, 336, 340.

desarrollado en buena medida por Prébisch, se habría convertido hacia mediados de 1965 en parte del vocabulario de todos los portavoces de los países menos desarrollados.²⁰⁵¹

ii.- Contexto (II): el plan Kojève, la política agraria común y el veto de De Gaulle de 1963 a la adhesión del Reino Unido a la C.E.E.

a.- Una perspectiva mundial del problema agrícola

En su nota del 11 de junio de 1961 titulada «El problema agrícola en el mundo occidental moderno y el plan Mansholt»²⁰⁵² Kojève se dispone a abordar de nuevo el problema inglés, pero esta vez desde la perspectiva de la Política Agraria Común que habría estado en trance de acordarse por lo seis países integrantes de la C.E.E. Dicha perspectiva va a englobarla nuestro autor en el contexto más amplio de búsqueda de una solución mundial al problema agrícola. En la referida nota nuestro autor rastreará en la historia lo que, a su juicio, habrían sido las raíces ideológicas de ese problema con el ánimo de definir correctamente los términos en los que históricamente el problema agrario se habría planteado. Una vez hecho esto, Kojève pasará en su nota a delinear una solución al referido problema, una solución que habría ambicionado ser definitiva. Esa solución habría supuesto la aplicación simultánea de dos planes de acción que en el año en que Kojève escribe su nota, 1961, habrían estado en curso de elaborarse. Uno de estos planes habría sido de autoría europea y respondido al nombre de «Plan Mansholt y el otro, el llamado «Plan Food for Peace» (Plan Alimentos para la paz)» habría llevado la impronta norteamericana, más en detalle, de la administración Kennedy. Sólo tras la implementación efectiva de una solución mundial del problema agrícola que fundiera esos dos planes en uno- «el plan Kojève»- podría darse una política agraria común a nivel europeo con visos de ser viable.

En las líneas que siguen nos proponemos encuadrar históricamente el contenido de esta nota de Kojève de junio de 1961 dentro del marco de las negociaciones que la CEE y el Reino Unido mantuvieron entre el 31 de julio de 1961 y el 14 de enero de 1963 con vistas a una posible adhesión de los británicos a la comunidad económica europea. Nuestra tentativa de contextualización se circunscribirá al problema agrícola por constituir éste, a la vez que el contenido principal de la nota de nuestro autor, uno de los escollos principales²⁰⁵³ que habría provocado que las mencionadas negociaciones desembocaran en el rechazo de los socios comunitarios a una ampliación de la CEE con los británicos.

Empezaremos por resaltar algo que puede dar una idea quizá del alcance de la influencia de la razón práctica kojéviana en la C.E.E. de por aquel entonces. Y es que la solución mundial al problema agrario que Kojève habría contemplado en su nota y que no habría pasado sino por conseguir que se diese una solución mundial, que no europea, a un problema agrario que habría sido constitutivamente británico, no se habría alejado mucho de los presupuestos que los negociadores franceses en Bruselas- entre los cuales Kojève mismo habría estado, si bien en un difuso segundo plano- habrían manejado a la hora de enfrentarse a la petición británica de adhesión a la CEE. Efectivamente, frente a lo que podrían ser otras visiones distintas o si se quiere, complementarias, de la Política Agraria Común por parte

²⁰⁵¹ *Ibid*, 341, nota 86.

²⁰⁵² Nota de Alexandre Kojève «Le problème agricole dans le monde occidental moderne et le plan Mansholt», del 11 de junio de 1963, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

²⁰⁵³ Ludlow, *Dealing*, 9, 104.

de los otros países comunitarios, la visión francesa del mercado agrícola mundial habría incluido los siguientes puntos: primero, la necesidad de que se suscribiera un acuerdo a nivel mundial que pasara por establecer una subida sostenida de los precios de los cereales, segundo, la renuncia por parte de los principales productores agrícolas a los subsidios a la exportación y, tercero, la reorientación de los excedentes agrícolas hacia los países subdesarrollados²⁰⁵⁴. Olivier Wormser, quien habría jugado un papel especialmente relevante en las negociaciones con los británicos, habría llegado a contemplar la solicitud de adhesión de éstos a la C.E.E. de 1961 como «una oportunidad para cambiar el sistema de comercio agrícola mundial en su conjunto»²⁰⁵⁵. Ajena a unos planteamiento británicos²⁰⁵⁶ que se habrían ceñido a defender los intereses domésticos de sus agricultores, habría sido la idea- presente, como acabamos de ver en Olivier Wormser, pero también en el plan Baumgartner- Pisani, «un plan francés para resolver el exceso mundial de cereales elevando el precio mundial y redirigir los excedentes a un Tercer Mundo que se moría de hambre»²⁰⁵⁷- de conciliar las necesidades de los agricultores europeos con la consecución de un mercado agrícola mundial más libre²⁰⁵⁸. Pues bien, las inquietudes que en su nota de 1961 sobre el problema agrícola en el mundo occidental moderno Kojève vierte, se habrían correspondido con una pretensión semejante, sólo que en la forma de una conciliación más ambiciosa aún y que nuestro autor habría pensado para un «mundo en el que los hombres puedan seguir siendo libres aun cuando tengan que dejar de ser liberales»²⁰⁵⁹

b.- Solicitud británica e incompatibilidades agrarias

El «cambio del sistema de comercio agrícola mundial» que la adhesión de los británicos a la C.E.E. de 1961 habría, según Wormser, propiciado, no llegaría nunca a producirse, no al menos como consecuencia de ningún acuerdo con Gran Bretaña en los años sesenta del pasado siglo. Y es que el 14 de enero de 1963 un De Gaulle para quien «se nos debe (una política agrícola) en contrapartida de los graves riesgos que hemos tomado... en los campos industrial y comercial»²⁰⁶⁰ se dispuso en célebre rueda de prensa a ejercer el veto de Francia a la prosecución de unas negociaciones de ampliación de la CEE con los británicos que, a juicio del general, habrían entrado en punto muerto bastante antes del algo más de año y medio transcurrido desde su inicio. Que hubiese sido De Gaulle en calidad de presidente de Francia el responsable de poner ese abrupto final a las negociaciones no habría sido consecuencia del azar. No en vano desde la proposición Schuman en 1951, el acuerdo de creación de la CECA en 1952 y la creación de la CEE en 1957, la iniciativa a la hora de institucionalizar la integración supranacional de una pequeña Europa que dejara atrás los tiempos de la cooperación intergubernamental de una O.E.C.E. compuesta por dieciséis países, había corrido principalmente a cargo de Francia, país este que había logrado ir sumando a esas sus iniciativas integradoras a Alemania, Italia, y el Benelux, esto es, junto con Francia, a los cinco firmantes del tratado de Roma en 1957. La actitud del Reino Unido respecto de

²⁰⁵⁴ Ludlow, *Dealing*, 97-98.

²⁰⁵⁵ *Ibid*, 98, nota 76.

²⁰⁵⁶ De «profundo cinismo británico» habla N. Piers Ludlow al referirse a esos planteamientos en la fuente que hemos utilizado para la reconstrucción de las negociaciones bruseleses en las que Kojève habría participado.

²⁰⁵⁷ Ludlow, *Dealing*, 146.

²⁰⁵⁸ *Ibid*, 243.

²⁰⁵⁹ Nota de Alexandre Kojève «Le problème agricole dans le monde occidental moderne et le plan Mansholt», del 11 de junio de 1963, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

²⁰⁶⁰ Ludlow, *Dealing*, 96.

esa serie de iniciativas había tradicionalmente oscilado entre el escepticismo, la indiferencia, cuando no un abierto recelo e indisimulado deseo de que las mismas no prosperasen²⁰⁶¹. Con la llegada al poder del conservador Harold Mac Millan, sin embargo, dicha actitud habría experimentado un giro de 180 grados. Las razones que habrían motivado este giro habrían sido antes políticas que económicas²⁰⁶². Y es que a los dirigentes del Reino Unido les habría empezado a preocupar la potencial pérdida de peso en la escena internacional que podría estar derivándose de su creciente aislamiento respecto de una Comunidad Económica continental que desde su creación en 1957 habría dado prueba de una cada vez mayor integración y fortaleza. Así las cosas, el gabinete presidido por el premier conservador se decidió a presentar oficialmente el 31 de julio de 1961 ante el parlamento británico la propuesta de solicitud de adhesión del Reino Unido a la C.E.E. De parte de los socios comunitarios, dicha solicitud habría contado desde el momento de su presentación con el enérgico apoyo de Holanda²⁰⁶³, así como con el también firme, aunque más moderado, de Bélgica²⁰⁶⁴. Más renuentes, aunque abiertos inicialmente a que las negociaciones pudieran prosperar, se habrían mostrado Alemania e Italia²⁰⁶⁵. Francia, el socio comunitario por entonces más poderoso, guardándose de manifestarla demasiado abiertamente, habría albergado desde el principio una predisposición decididamente hostil respecto de una eventual participación de los británicos en la comunidad europea²⁰⁶⁶. Tal y como además los británicos la habrían presentado, llena de intrincados condicionantes respecto a tres espinosas cuestiones técnicas, a saber: las relativas a la Commonwealth y al Arancel Común externo europeo, las que habrían afectado a las relaciones comerciales de una C.E.E. ampliada con los países de la EFTA y las cuestiones que habrían girado en torno a la elaboración de una política agraria común, la solicitud de adhesión británica habría venido, a ojos de los dirigentes franceses, inextricablemente unida al cuestionamiento de lo que, con duro trabajo, los seis países miembros de la CEE habrían conseguido desde 1957, esto es, la solicitud británica habría implicado a una puesta en entredicho o una revisión del «acquis communautaire» o «acervo comunitario»²⁰⁶⁷. De ahí, que alguien como Jean Monnet, partidario como habría sido de la adhesión de los británicos²⁰⁶⁸, hubiera aconsejado a éstos que aligeraran los detalles técnicos de su solicitud y que, una vez dentro, y recabando el apoyo de los demás socios, procedieran a poner todos los condicionantes que quisieran²⁰⁶⁹. Lo cierto es que el referido acervo no habría dejado de recoger importantes conquistas francesas en los más variados ámbitos de la comunidad económica, conquistas éstas que habrían contribuido a cimentar la posición de preeminencia de la que Francia disfrutaba en el seno de la C.E.E.²⁰⁷⁰. Y es que el concurso de Francia a la empresa común europea habría sido visto por los demás socios comunitarios como el eslabón a la vez más frágil y el más imprescindible para la buena marcha del proceso de integración europeo en curso²⁰⁷¹. Las razones de lo necesario del concurso francés habría que buscarlas en la ya citada serie de iniciativas que de Francia habrían partido para que

²⁰⁶¹ *Ibid*, 26.

²⁰⁶² *Ibid*, 37.

²⁰⁶³ *Ibid*, 234.

²⁰⁶⁴ *Ibid*, 235.

²⁰⁶⁵ *Ibid*, 236-237.

²⁰⁶⁶ *Ibid*, 238-239.

²⁰⁶⁷ *Ibid*, 46, 123-124.

²⁰⁶⁸ *Ibid*, 47.

²⁰⁶⁹ *Ibid*, 40.

²⁰⁷⁰ *Ibid*, 240.

²⁰⁷¹ *Ibid*, 21.

la CEE fuera la realidad histórica en que se habría convertido en 1961, las razones de la fragilidad, por su parte, en una opinión pública francesa que, como de ello habría dado prueba el rechazo dado por el parlamento francés en 1954 a la creación del Comité Europeo de Defensa, no habría albergado un especial entusiasmo por la clase de integración que en Europa se estaba pretendiendo llevar a cabo²⁰⁷². Así las cosas, no habrían sido menores las concesiones que Alemania, Italia y el Benelux se habrían sentido obligados a hacer con vistas a que el tratado de Roma fuera también suscrito por los franceses²⁰⁷³. En lo que respecta en concreto a la política agrícola comunitaria y para complicar las cosas más, ésta se habría encontrado en vías de ser elaborada por los seis países miembros de la C.E.E. justo en el momento en que los británicos se habrían decidido a cursar su solicitud de adhesión. En paralelo, pues, a las negociaciones de incorporación a las que dicha solicitud habría dado pie, se habrían sucedido otras que, circunscritas a los seis Estados ya comunitarios, se habrían marcado como objetivo el logro de un consenso acerca de lo que tendría que ser una política agraria europea común²⁰⁷⁴. A ese consenso sólo se habría llegado el 14 de enero de 1962²⁰⁷⁵. Pues bien, tal y como a Kojève le veremos anticipar en su nota de 1961, la política agraria finalmente acordada entre los seis socios comunitarios, de un lado, y el sistema agrícola en vigor en el Reino Unido, de otro, demostrarían ser difícilmente compatibles.

El sistema agrícola británico se habría basado, por una parte, en las subvenciones que el ministerio de Hacienda habría distribuido entre los productores agrícolas del Reino Unido y, por otra, en la entrada en las islas de productos agroalimentarios libres de aranceles²⁰⁷⁶. El gobierno británico habría concedido esas subvenciones justamente con el propósito de que los productores agrícolas domésticos pudieran salvar la brecha que no podría por menos que abrirse entre los bajos precios agrícolas provenientes de fuera y los más altos de los productores agrícolas nacionales. A estos precios en concreto se los habría fijado en función de las negociaciones que se habrían llevado a cabo entre los representantes del ministerio de agricultura y los de las respectivas asociaciones británicas de productores²⁰⁷⁷. Se habría tratado, pues, el de Gran Bretaña de un sistema agrícola no arancelario que habría presentado la ventaja de satisfacer por igual, en primer lugar, a los consumidores, quienes habrían podido beneficiarse así de unos precios agroalimentarios más bajos; en segundo, a los productores agrícolas, en su calidad de receptores de las subvenciones compensatorias; y, finalmente, a los importadores, cuyas compras habrían quedado exentas de aranceles. Este conjunto de ventajas habría supuesto un alto coste fiscal para el contribuyente británico y, como enseguida veremos, habría hecho de ese sistema uno difícilmente compatible con el que los seis miembros de la comunidad europea habrían acabado de acordar.

El objetivo que el acuerdo de una política agraria común entre los seis países integrantes del C.E.E se habría marcado, habría sido el de la creación de un mercado protegido y unificado para cada producto agroalimentario dentro de la CEE o, dicho más brevemente, la creación de un «mercado interno administrado»²⁰⁷⁸. A lo largo y ancho del territorio de la comunidad económica europea y de acuerdo con ese objetivo, cada uno de esos productos habría visto artificialmente estabilizado su precio a un

²⁰⁷² *Ibid*, 18.

²⁰⁷³ *Ibid*, 20-22.

²⁰⁷⁴ *Ibid*, 100.

²⁰⁷⁵ *Ibid*.

²⁰⁷⁶ *Ibid*.

²⁰⁷⁷ *Ibid*, 101.

²⁰⁷⁸ N. Piers Ludlow, *The European Community and the Crises of the 1960's. Negotiating the Gaullist challenge* (Abingdon: Routledge, 2006), 41.

nivel relativamente alto. Una condición para lograr esa estabilización artificial al alza de los precios agrícolas habría sido el establecimiento de una tasa variable a la importación a todos los productos agroalimentarios procedentes de fuera de la comunidad económica²⁰⁷⁹, tasa esta que habría buscado que los precios de esos productos fuera siempre superior a los de origen comunitario. Si por lo que fuera esa tasa no hubiera conseguido neutralizar el efecto abaratador de las importaciones sobre los precios agrícolas comunitarios, ese «mercado interno administrado» habría previsto que el mercado se interviniera con vistas a que los precios quedasen restaurados al nivel estipulado.²⁰⁸⁰ Se habría previsto así que para 1970 los seis países miembros de la CEE hubiesen estado en condiciones de intercambiar libremente y sin aranceles sus productos agroalimentarios, estableciéndose hasta tanto un periodo de transición durante el cual los mercados nacionales respectivos se habrían beneficiado de un cada vez menor grado de protección, mientras los precios agroalimentarios se iban alineando conforme a un precio común. Correlativamente, los seis socios comunitarios habrían acordado entre sí un aumento de la tasa a la importación a los productos agroalimentarios procedentes de fuera de la C.E.E., así como, en paralelo, una concomitante disminución de los aranceles sobre productos agroalimentarios cuyo origen estuviese siendo uno de los países socios. En claro contraste con el sistema agrícola inglés, el de la comunidad europea habría sido pensado como un sistema de precios agroalimentarios relativamente altos, sistema en el que habrían existido incentivos para que los agricultores europeos exportaran en caso de exceso de oferta habiéndose habilitado para ello un mecanismo comunitario de subsidios que se habría encargado de compensar la diferencia entre los comparativamente bajos precios mundiales y los artificialmente más altos de la C.E.E.²⁰⁸¹ El holandés Sicco Mansholt, miembro de la comisión de agricultura de la CEE, habría sido uno de los principales artífices de este plan. En su nota de 1961 veremos a Kojève hacer alusión a este plan, junto al de Baumgartner -Pisani y al plan estadounidense «Food for Peace», para fundirlos en uno único por él mismo bautizado como «plan Kojève». Pues bien, si el plan Baumgartner-Pisani, como más arriba hemos apuntado, habría respondido a una iniciativa francesa que habría buscado dar una solución al excedente mundial cerealero, al plan Mansholt, de impronta holandesa, conforme al cual se habría configurado el sistema agrícola comunitario, sólo le habría faltado en el momento de ser acordado en enero de 1962, la fijación de un precio uniforme del cereal a nivel del conjunto de la C.E.E. A la fijación de ese precio uniforme del cereal a escala europea- cuyos ecos resuenan igualmente en la nota de Kojève, sólo que la ambición de éste le habría llevado a querer fijar ese precio a escala mundial- se habría llegado el 15 de diciembre de 1964²⁰⁸². Crucial para acabar con unas variaciones nacionales de precios que habrían impedido al sistema diseñado por Mansholt funcionar con propiedad, el precio del grano de cereal- destinado a servir de pauta al resto de precios agroalimentarios europeos- habría quedado fijado en esa fecha en 425 marcos alemanes la tonelada. Así las cosas, habiendo ocupado la política agrícola en buena medida el núcleo del debate comunitario y habiéndose demostrado esa política de capital importancia a la hora de que pudieran establecerse vínculos indisolubles²⁰⁸³ entre las economías de los seis países de la CEE, el acuerdo de diciembre de 1964 habría sido saludado por alguien como Robert Marjolin, responsable de economía de la comisión europea por esas fechas, con estas palabras «la unión monetaria ha dejado de ser un sueño

²⁰⁷⁹ *Ibid.*

²⁰⁸⁰ Ludlow, *Dealing*, 100.

²⁰⁸¹ Ludlow, *The Gaullist Challenge*, 41.

²⁰⁸² *Ibid.*, 42.

²⁰⁸³ *Ibid.*, 44.

o un proyecto de incierta realización. Se ha convertido en una imperiosa necesidad»²⁰⁸⁴. Una imperiosa necesidad, bien es cierto, que ya sin los británicos, quienes, su solicitud de adhesión a la CEE vetada en enero de 1963 por el general De Gaulle, habrían seguido conservando su sistema agrícola no arancelario y favorecedor de unos precios agrícolas domésticos bajos.

c.- Las negociaciones en Bruselas y los versos sobre el brindis de Kojève

En las negociaciones que entre julio de 1961 y enero de 1963 se sucedieron en Bruselas entre representantes británicos y representantes de los seis de la CEE se habrían tratado pormenorizadamente los puntos de los que arriba hemos hablado. En dichas negociaciones y en representación de Francia habrían participado activamente viejos amigos y colegas de Kojève, como el «experto en el contraataque»²⁰⁸⁵ Olivier Wormser y el alter ego de éste en la DREE, Bernard Clappier. Nuestro propio autor, si bien en un difuso segundo plano, no habría dejado de tomar parte decisiva en aquellas a tenor de los versos que un participante británico en las mismas le dedicó y que ya traíamos a colación al comienzo de esta tesis:

Kojève
le decía al General «Alzo
mi copa por la destrucción total
de la civilización occidental»²⁰⁸⁶

El general al que en esos versos se estaría aludiendo no sería otro que De Gaulle de quien, a ojos británicos, Kojève habría sido un estrecho colaborador y con quien éste habría compartido un acusado recelo frente a los británicos²⁰⁸⁷. A lo largo del análisis que en estas páginas hemos hecho de las notas económicas kojevianas, no nos han faltado ciertamente ocasiones de comprobar hasta qué punto el «problema inglés» habría sido presentado por nuestro autor como un factor que, persistente en el tiempo, se habría encargado de frustrar una y otra vez, un, por así llamarlo, acabamiento económico razonable del mundo. Y es que, más allá del grado en que los posicionamientos británicos hubieran podido frustrar, de hecho, las soluciones que alguien como nuestro autor pudiera haber deseado para la Europa y el mundo de después de 1945, lo que en Kojève no deja de llamar la atención es justamente esa su insistencia sobre «el problema inglés», como si ese problema fuera una especie de palo en una rueda, sin cuyo estorbo, ésta hubiera empezado a rodar por sí misma gracias a la integración cabal que le habría proporcionado su perfecta circularidad. Y así, la función del problema inglés en el marco de la razón práctica kojeviana estaría recordando en cierto modo a la función que la contradicción- o si se nos apura, el «como-si» kantiano- habría cumplido en el marco del sistema discursivo circular de nuestro autor. Como el mito teísta cuya irrealdad habría implicado que su realización se resolviera en nada quedando el camino expedito así para que la razón pudiera remprender su curso inmanente, también el problema inglés habría estado ahí para que se lo identificara y se lo resolviera de una vez por todas. Esto en cuanto a Kojève y al referido problema inglés, del que nuestro autor va a hacerse acompañar, a regañadientes, se diría, hasta la última nota por nosotros analizada. En lo que se refiere al general De Gaulle, éste no habría ocultado nunca el profundo escepticismo que le habrían inspirado los intentos de una Gran

²⁰⁸⁴ *Ibid*, 44.

²⁰⁸⁵ Ludlow, *Dealing*, 160.

²⁰⁸⁶ *Ibid*, 200.

²⁰⁸⁷ *Ibid*, 200, nota 1.

Bretaña que en 1961 se habría presentado como queriendo llegar a un acuerdo con la CEE a pesar de las estrechas relaciones que ese país habría seguido manteniendo con los países de la Commonwealth y con los propios E.E.U.U.²⁰⁸⁸. Detrás de ese escepticismo del presidente francés habría latido el arraigado temor a que una adhesión británica hiciera tambalear el liderazgo que Francia habría ostentado en la CEE de la época²⁰⁸⁹ y a que un Reino Unido devenido socio comunitario hiciese cambiar el rumbo que entre 1957 y 1961 habría tomado la organización comunitaria en la dirección de una palpable hegemonía francesa de la que Francia eventualmente podría valerse «como medio para aumentar el poder de Francia para actuar autónomamente en el escenario mundial»²⁰⁹⁰. Las tácticas negociadoras que los hombres de De Gaulle en Bruselas habrían empleado a la hora de abordar la petición británica de adhesión habrían obedecido en más de un aspecto a esas ambiciones gaullistas. Y así, frente a la bienvenida calurosa dispensada por holandeses y belgas y la más reticente, pero calurosa, al cabo, por parte de alemanes e italianos, a la retórica francesa de bienvenida a dicha petición la habría caracterizado una formalidad casi cortante. Decimos casi porque el corte definitivo solo llegaría en enero de 1963, con ocasión del definitivo veto de De Gaulle a la adhesión británica. Hasta ese momento y durante el año y siete meses de largas y alambicadas negociaciones la fría formalidad francesa se habría mostrado compatible, de un lado, con una retórica de aparente mano tendida, y, de otro, con el firme propósito de disuadir a los británicos de que éstos siguieran insistiendo en su solicitud y, caso de que no desfallecieran, de hacerles pagar su ingreso en la CEE lo más caro posible²⁰⁹¹. El mantenimiento de esa formalidad de doble filo de parte del gobierno francés habría demostrado ser, a su vez, doblemente necesaria. Necesaria respecto los británicos, sí, pero necesaria igualmente en relación con unos socios comunitarios sin los cuales una Francia aislada en sus posiciones antibritánicas habría tenido mucho que perder, entre otras cosas, un inminente acuerdo comunitario sobre la P.A.C. con perspectiva de resultarle bastante favorable y el más que probable acceso preferencial al mercado comunitario de los productos agroalimentarios de sus colonias²⁰⁹². Lo que, en consecuencia, la parte francesa se habría propuesto en un primer momento en las negociaciones bruselesas, habría sido impedir que sus cinco socios en la CEE acabaran culpando a Francia de una eventual ruptura unilateral con los británicos. Los negociadores franceses- entre ellos, Kojève y las mañas de su razón práctica en una indefinida retaguardia- habrían puesto el mayor de los cuidados en abstenerse de hacer nada que pudiera redundar en un apoyo a la candidatura del Reino Unido y nada tampoco que pudiera interpretarse como una abierta oposición política a la solicitud de adhesión de Gran Bretaña. En la estricta defensa de un statu quo y de un acervo comunitario que en buena medida podían ser confundidos con los propios intereses de Francia, la citada formalidad de doble filo de los representantes galos en Bruselas habría encontrado un valioso filón al que ceñirse en las negociaciones. Y es que una disconformidad cualquiera con las tesis francesas de parte de alguno de sus socios comunitarios habría podido fácilmente interpretarse como una crítica contra el acervo comunitario, siendo como habría sido complicado deslindar una crítica de las posiciones francesas de una que estuviera dirigiéndose a la comunidad económica en su conjunto. Sin embargo, y a pesar de la destreza con que los negociadores franceses habrían desplegado el amplio abanico de tácticas dilatorias y obstruccionistas²⁰⁹³ que ese acervo y el carácter condicional de la solicitud británica habrían puesto a su

²⁰⁸⁸ *Ibid*, 34.

²⁰⁸⁹ *Ibid*, 209.

²⁰⁹⁰ *Ibid*.

²⁰⁹¹ *Ibid*, 239-240.

²⁰⁹² *Ibid*, 239.

²⁰⁹³ *Ibid*, 205.

disposición, a De Gaulle le habría empezado a inquietar la posibilidad de que las negociaciones entre los seis y los británicos se precipitara en una dirección que pudiera volverse repentinamente contra lo que él habría creído que eran los intereses de Francia. Y es que el presidente de la V República habría sido cada vez más consciente de que la perseverancia británica para que se consiguieran avances en los múltiples frentes técnicos abiertos y la impaciencia que, a ojos vista, se habría adueñando de los demás socios comunitarios para que se llegara de una vez por todas a un acuerdo favorable a la ampliación, habrían podido finalmente converger en la súbita aceptación del Reino Unido como miembro de la comunidad económica europea y dejar al gobierno francés sin capacidad de reacción²⁰⁹⁴. Así las cosas, la victoria de los partidarios de de Gaulle en las elecciones francesas de noviembre de 1962 le habría brindado a éste una oportunidad de oro para, libre ya de los constreñimientos domésticos que le habría impuesto una mayoría insuficiente en la asamblea nacional, acometer una política europea que, fiada a la probada lealtad de un Adenauer cada vez más vulnerable políticamente en su país²⁰⁹⁵, se dispusiera a rasgar los ropajes formales de las tácticas dilatorias empleadas con provecho por sus mandatarios en Bruselas y dar el certero golpe de mano que para las ambiciones políticas francesas iba a suponer la conferencia de prensa del 14 de enero de 1963 y el subsiguiente final de las negociaciones con los británicos.

d.- La ambigüedad de un ofrecimiento y el regreso del imperio latino en el marco de una solución mundial

En la nota titulada «Intento de una solución del problema inglés para los diez años por venir»²⁰⁹⁶ que, dirigida a Bernard Clappier, Kojève redacta el 08 de noviembre de 1963, es decir, algo menos de once meses después de que hubiera tenido lugar la citada conferencia de prensa de de Gaulle, nuestro autor viene a registrar los perniciosos efectos que el veto del presidente francés habría tenido sobre cualquier iniciativa negociadora que respecto de los británicos Francia hubiera pretendido liderar, los primeros no queriendo ver a los segundos, como vulgarmente se dice, ni en pintura. Estas circunstancias, sin embargo, no habrían desanimado a Kojève a la hora de insistir en dicha nota sobre el enfoque mundial que a sus ojos habría sido necesario que se diese a una eventual solución al problema agrícola planteado por los británicos. Porque, en última instancia, habría sido este y no otro, el problema responsable, a juicio de nuestro autor, de hacer que la adhesión de Gran Bretaña a la Comunidad Europea no resultara viable. La viabilidad de esa adhesión habría pasado, en realidad, por que se capacitara a la economía británica para que ésta pudiese superar su manifiesta incompatibilidad con la de la CEE, o, dicho de otra manera, habría pasado por hacer que los británicos aceptaran a escala del planeta entero la implementación del plan Baumgartner-Pisani y los efectos que de dicha implementación se derivarían, a saber: una subida generalizada de los precios agroalimentarios. Las consecuencias desastrosas que en el corto plazo la aceptación de la implementación de dicho plan podía suponer para una economía como la británica tendrían que ser compensadas por las correspondientes concesiones francesas en materia financiera y arancelaria. Y así, a cambio de que el Reino Unido cediera en lo tocante a un aumento del nivel de los precios agrícolas, Francia se habría de mostrar dispuesta a hacer lo propio en los mencionados ámbitos. Si de verdad quería llegarse a una solución para los diez años a venir del problema inglés, ese era el

²⁰⁹⁴ *Ibid*, 210.

²⁰⁹⁵ *Ibid*, 211.

²⁰⁹⁶ Nota de Alexandre Kojève dirigida a Bernard Clappier «Essai d'une solution deu problème anglais pour les dix années à venir», del 08 de noviembre de 1963, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

arreglo. Y es que ante el riesgo que estaría suponiendo una Gran Bretaña cuya debilidad en 1963 habría sido manifiesta igual que lo habría sido su creciente dependencia de los E.E.U.U., lo suyo para Kojève habría sido que a ese país se le proporcionara una mínima autonomía económica y política y que ello se hiciera, de un lado, procediendo a desgajar a ese país del bloque económico anglosajón que, junto a los EEUU, tradicionalmente habría formado y, de otro, ofreciéndole al Reino Unido un inmediato acceso a la C.E.E. Ahora bien, esta oferta de adhesión que Kojève plantea en su nota habría tenido su letra pequeña. Y es que dicha oferta habría significado para Gran Bretaña una doble, cuándo no, triple supeditación. En primer lugar, la aceptación de la oferta de adhesión comunitaria por parte británica habría requerido que la economía de ese país hubiese dado prueba de estar correctamente capacitada para la referida adhesión; en segundo lugar, dicha capacitación sólo podría haber venido dada por que se hubiese producido una completa implementación del plan Baumgartner-Pisani; finalmente, toda vez que la capacitación de la economía británica hubiese sido eventualmente lograda, habría sido necesario que Francia siguiera estimando que aún se daban las circunstancias que habrían hecho de esa adhesión del Reino Unido a la C.E.E. algo deseable.

Al leer esta nota de 1963 con el veto de De Gaulle a los británicos aún candente y ponerla en relación con la que en 1967 Kojève redactará refiriendo la solución del problema inglés a un ulterior acuerdo que implicaría la creación de una Commonwealth que, además de al Reino Unido y a los restos de su imperio, incluyera a Japón y a un sudeste asiático bajo patronazgo del país nipón, uno tiene la tentación de preguntarse si detrás del contenido de las notas administrativas de Kojève, componente geoestratégico al margen, no habría habido también una motivación lúdica que habría llevado a nuestro autor a jugar con las diversas regiones del mundo como si de las piezas de un rompecabezas se tratara. No es ya que al Reino Unido lo veamos en esas notas unas veces conformando una región propia con su Commonwealth, otras, configurando una anglosajona junto con los E.E.U.U, otras, siendo susceptible de incorporarse a la C.E.E. bajo unas condiciones cuánto menos dudosas, y otras, finalmente, uniendo sus destinos y los de su Commonwealth a Japón, es que una impresión parecida podría obtenerse si se piensa que en el transcurso de un solo año, 1957, Kojève habría pasado de considerar que la URSS habría formado una sola región económica con China bajo su patronazgo, a desgajar esa región en dos, a saber: de un lado, la propia a una Unión Soviética a la que habrían dejado de interesarle incluso sus propios satélites del Este europeo y, de otro, una región conformada en exclusiva por China. Vista esta aparente flexibilidad -¿O sería más pertinente hablar de arbitrariedad?- en la concepción kojéviana de las relaciones internacionales, lo cierto es que la imagen de un Kojève disfrutando como un niño en las negociaciones que entre 1961 y 1963 habrían tenido lugar entre los seis y el Reino Unido en Bruselas, mientras, en coordinación con el resto del equipo negociador francés, se dedicaba a urdir maniobras de dilación en la sombra con la panoplia de cláusulas técnicas que el carácter condicional de la solicitud de adhesión británica habría puesto en sus manos, no nos resulta del todo improbable. Y lo que, para muchos, entre ellos Robert Marjolin, habría constituido la piedra de escándalo de una intervención, la del veto De Gaulle del 14 de enero de 1963²⁰⁹⁷, que habría contravenido cualquier multilateralismo comunitario, bien pudiera no haber constituido para Kojève sino una fuente añadida de lúdico placer. Ver cómo apenas transcurridos quince días tras la crisis suscitada por el veto unilateral del general a la adhesión británica²⁰⁹⁸, las aguas volvían a su cauce entre los seis países miembros de la comunidad europea, no tendría por qué haber sido tampoco un espectáculo especialmente desagradable a ojos

²⁰⁹⁷ Ludlow, *Dealing*, 244.

²⁰⁹⁸ *Ibid*, 206-230.

de nuestro autor. Al contrario, que uno a uno, los cinco socios comunitarios de Francia que habrían participado en las negociaciones bruseleses hubieran acabado sintiendo en sus propias carnes, más allá de lo altisonante de las protestas de algunos de ellos (Holanda)²⁰⁹⁹, el peso que sobre su capacidad de resistencia a la autoridad de Francia habría ejercido su condición de miembros de la comunidad económica europea, habría sido algo que el autor de «La Noción de la Autoridad» bien pudiera haber visto con los ojos de una especie de Buda satisfecho. Y con esos mismos ojos podría haber visto Kojève «la tolerancia con la que los cinco trataban la aparente interminable serie de objeciones francesas a las demandas británicas y su lealtad a la doctrina de solidaridad comunitaria a pesar de las obvias diferencias entre la visión francesa y la de sus socios»²¹⁰⁰ en las negociaciones que harían tenido por sede la capital belga. Una satisfacción del mismo orden podría haberle proporcionado al pensador ruso-francés ver cómo de este modo se habría conformado una comunidad económica europea que, bajo el liderazgo de una Francia conducida por un hombre fuerte como De Gaulle, se habría acercado en más de un aspecto al modelo de imperio latino que Kojève habría propugnado en su escrito de 1945. Y así, con una Alemania cuya divisa en política exterior no habría sido otra en 1963 que evitar problemas con Francia²¹⁰¹ y con un bloque anglosajón con una de cuyas partes acababa de frustrarse un peligroso, sino letal desde un punto de vista existencial, acercamiento, la voluntad del católico de Gaulle, lamentablemente subjetiva en 1945, habría dado prueba, desde su acceso a la presidencia de la quinta república en 1958, de saber objetivarse en una general francesa y, quién sabe, si en un futuro no muy lejano no podría hacerlo en la general de una Europa verdaderamente autónoma.

Ese futuro seguiría pasando, en cualquier caso, por que, independientemente de cualquier lógica transitoria de imperios, bloques o regiones económicas, se acabase por alcanzar una igualación universal de los estándares de vida. Y requisito para que esa igualación pudiera llegar a darse un día, habría sido la consecución a nivel mundial de un precio uniforme y justo del cereal, precio que acabaría por imponerse por su propio peso de conseguirse la aplicación universal de la conjunción de los planes Baumgartner-Pisani- Mansholt - «Food for preace» o, más brevemente, de conseguirse la aplicación del plan Kojève y, con la aplicación de este plan, la concomitante solución definitiva del problema inglés.

iii.- Nota del 11 de junio de 1961: el problema agrícola en el mundo occidental moderno y el plan Mansholt

El once de junio de 1961 Kojève redacta una nota económica que lleva por título: «El problema agrícola en el mundo occidental moderno y el plan Mansholt»²¹⁰². No está claro que la intención de Kojève al escribirla fuera, como las anteriores, la de hacer circular su contenido a nivel ministerial. En realidad, se trata casi de un pequeño ensayo cuyo interés cabría referirlo a dos aspectos. En primer lugar, al hecho de que Kojève hubiese incluido en la referida nota una introducción aclaratoria entre paréntesis en la que, poniendo en relación el contenido de aquella con el plan Baumgartner-Pisani, aclara al potencial lector que la autoría de ese plan no habría correspondido en realidad ni a Wifrid Baumgartner, ministro de economía entre el 13 de enero de 1960 y el 19 de enero de 1962 ni a Edgar Pisani, ministro de agricultura entre el 24 de agosto de 1961 y el 08 de enero de 1966, ministros de Francia ambos a los

²⁰⁹⁹ *Ibid*, 234.

²¹⁰⁰ *Ibid*, 242.

²¹⁰¹ *Ibid*, 237.

²¹⁰² Nota de Alexandre Kojève «Le problème agricole dans le monde occidental moderne et le plan Mansholt», del 11 de junio de 1961, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en Septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

que el citado plan debería su nombre, sino que, renombrándolo «Plan Kojève», nuestro autor se habría arrogado la paternidad del mismo haciendo además alusión a unos misteriosos «iniciados»²¹⁰³ que -es de presumir- habrían estado al corriente acerca del verdadero cerebro gris que habría estado detrás del proyecto. El segundo motivo de interés de esta nota lo constituye el hecho de que Kojève habría redactado dos versiones diferentes: una a la que habría calificado de «tomista», que es de la que en esta tesis nos disponemos a realizar una transcripción analítica y otra que el pensador ruso francés catalogará como «marxista». Sin que sepamos muy bien a qué habría obedecido este doble enfoque sobre un asunto tan burocrático como lo habría sido la política agraria común europea, lo cierto es que el análisis que de la versión tomista hemos realizado nos lleva a no descartar que entre los posibles motivos de Kojève para redactarla pudiera estar una intención lúdica y a la vez seria de difundir un determinado mensaje. Según esta lectura, la política agraria común europea habría sido el pretexto del que se habría valido Kojève para verter en un mismo crisol toda una serie de cuestiones, a saber: el problema inglés -una vez más- la idea de una especie de precio unitotal definitivamente estable, una crítica radical al liberalismo de corte británico, el remplazo de la realidad de la ley de la oferta y demanda real, por lo que habría que entender como su concepto...- cuestiones todas estas que a nuestro autor le habrían sido más o menos idiosincrásicas y con las que en su nota se habría puesto a jugar en un terreno difícil de definir, pero al que cabría situar entre la estrategia, la economía, la política, la filosofía y la pura broma o el simulacro lúdico-propagandístico. Veamos.

Kojève va a comenzar su nota definiendo el problema agrícola en general y señalando de entrada que la segunda guerra mundial habría supuesto un antes y un después en dicha definición.

- a.- El problema agrícola antes de la II Guerra Mundial: demanda de consumo de las clases ociosas vs. oferta productiva agrícola, términos de intercambio y el libre juego de la oferta y la demanda

Desde los tiempos más remotos el problema agrícola habría consistido en cómo hacer para que gentes que habían dejado de trabajar la tierra hubieran podido disponer, adquiriéndolos con el menor esfuerzo posible, esto es, al precio más bajo o al menor coste, la mayor cantidad de productos agrícolas, destinados a su manutención alimentaria. Las actividades de esas gentes habrían sido ciertamente variopintas, desde rezar hasta guerrear pasando por dedicarse al artesanado, a la ciencia o al comercio, pero por variopintas que esas actividades hubiesen sido, todas habrían tenido en común el haber provocado que esas gentes dejaran de lado los aperos de labranza sin renunciar, sin embargo, a que los alimentos llegaran a sus bocas al menor coste posible. La facultad de abandonar la agricultura y, al mismo tiempo, seguir cubriendo sus necesidades básicas, se la habría proporcionado a esas gentes el hecho de disponer siempre de algo equivalente contra lo que poder intercambiar los productos agrícolas o alimentos que habrían adquirido. Con ese algo equivalente a esas gentes les habría sido dado hacer frente al precio en el que, quienes aún se dedicaban a la agricultura, habrían cifrado sus expectativas de venta de los productos agrícolas que producían. Los términos de intercambio de esta relación económica los habrían marcado no las necesidades de los agricultores- productores, sino las de esas gentes que habrían dejado de lado la agricultura para dedicarse a otras cosas. Y así, esos términos de intercambio habrían dado por sentado que a las necesidades de la gente que seguía trabajando el campo habría bastado con que se las cubriera con lo mínimo para que pudieran continuar sufragando con el rendimiento máximo de su trabajo sobre la tierra, las necesidades de las gentes cuyas actividades habrían dejado de depender de esa misma tierra. En el marco de las condiciones fijadas por esos términos de intercambio, el agricultor-

²¹⁰³ *Ibid.*

productor habría visto cómo las expectativas en las que cifraba el precio de sus productos habrían sido establecidas de un modo automático y al margen por completo de su participación voluntaria, por la ley de la oferta y la demanda, una ley ésta por la que, de un lado, la oferta habría venido determinada por el conjunto de la producción agrícola menos la cobertura de los gastos de consumo vital mínimo para la subsistencia biológica de las familias de los agricultores-productores y, de otro, la demanda en tanto demanda efectiva lo habría sido por la facultad de los consumidores de productos agrícolas de pagar por estos un precio cualquiera en un momento dado, o dicho de otra manera, a esa demanda efectiva de los consumidores agrícolas la habría determinado la situación en la que los mismos se habrían encontrado a la hora de poder ofrecer una contrapartida cualquiera a cambio de los productos de los agricultores. De esta forma, siempre que la oferta superase la demanda efectiva dada, los precios habrían quedado fijados automáticamente fijados al nivel más bajo compatible con la posibilidad biológica de la existencia de la oferta, esto es, de la existencia de los agricultores – productores y los productores agrícolas de estos.

b.- El problema agrícola antes de la II Guerra Mundial: condiciones de sobreproducción y los tres pecados laicos cardinales de la modernidad. La ley de la oferta y la demanda o el interés burgués

Los términos de intercambio acabados de describir habrían dado lugar a unas condiciones de sobreproducción y estas condiciones, por su parte, no habrían podido por menos que ejercer su influencia sobre la ley de la oferta y la demanda desde, al menos, el origen de la agricultura en el Neolítico. Más aún, ningún agente de los participantes en el proceso económico se habría engañado al respecto y todos habría sido perfectamente conscientes de que esas condiciones de sobreproducción habrían sido siempre beneficiosas para los estamentos consumidores de alimentos e indefectiblemente perjudiciales para los agricultores que habrían seguido trabajando la tierra. Kojève manifiesta en esta nota su extrañeza por el hecho de que hubiera tenido que esperarse a la modernidad para que una ley como la descrita de la oferta y la demanda fuera formulada teóricamente, una ley la antedicha cuyos efectos, según lo dicho, habrían sido conocidos por todos los agentes económicos desde tiempos inmemoriales. Adicional perplejidad le produce a nuestro autor que esa ley hubiera hecho su aparición en la modernidad bajo el signo revolucionario de la ciencia y que enseguida hubiese sido elevada a un principio o imperativo moral convirtiendo en deber humano producir lo máximo posible. En carta enviada el 17 de abril de 1959²¹⁰⁴ a Kojève el filósofo norteamericano Allan Bloom le dice a este respecto «... en el pensamiento moderno no hay nada que oponer a la noción de que no hay problemas políticos reales, que la ciencia racional de la oferta y la demanda ha ocupado el lugar de los mitos de la moralidad y del Estado». Y así, continúa nuestro autor en su nota, desde que la modernidad contribuyó a hacer del libre juego de la oferta y la demanda una ley de la ciencia económica los tres pecados cardinales laicos del hombre moderno habrían pasado a ser:

1. Las prácticas restrictivas de la producción.
2. Cualquier entente con vistas a una subida de precios. (cárteles)
3. Cualquier obstáculo a la libre competencia.

Para Kojève esa ciencia económica y la moral que se habría encontrado en su base se habrían correspondido con la ciencia y la moral de una minoría de no productores agrícolas que se estaría beneficiando de las referidas condiciones de sobreproducción. A través de esa ciencia y esa moral, esa

²¹⁰⁴ Bibliothèque Nationale de France NF, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, boîte 22. «Correspondance reçue». Carta de Allan Bloom a Kojève del 17 de abril de 1959.

minoría habría buscado perpetuar dichas condiciones imponiéndoselas desde fuera a los productores de alimentos. Sólo que esa minoría de no productores agrícolas encargada de elaborar la ciencia y la moral modernas no se habría correspondido con una minoría, como lo habría sido en el pasado, con una particular predilección por actividades como las militares, la oración, el arte o la ciencia verdadera, actividades todas estas que, conteniendo un componente placentero, habrían resultado difíciles de medir en términos de esfuerzo o trabajo, sino con una minoría burguesa cuyas actividades, centradas en torno al comercio, la industria o la manufactura, sí que habrían podido medir en términos exclusivos de esfuerzo o de inconveniente los productos que habrían sido objeto de adquisición y consumo. A esto obedecería que la formulación en la forma de ley científica del libre juego de la oferta y la demanda hubiese venido a coincidir en el tiempo con la aparición de la burguesía como clase. Pero, advierte Kojève, convendría tener presente que esa ley presuntamente científica no habría sido más que el interés de la burguesía hecho ley, esto es, el resultado de un principio liberal que habría estado moviendo a unos intelectuales laicos y protestantes.

c.- El problema agrícola antes de la II Guerra Mundial: El pensamiento económico cristiano medieval.

La noción tomista universal de precio justo. Autonomía de la justicia respecto de los intercambios comerciales

Formular leyes científicas y erigirlas en principios morales no habría sido algo patrimonio exclusivo de una minoría como la representada por la burguesía. Las minorías no productoras agrícolas de la Edad Media no habrían procedido de distinta manera. Sólo que las construcciones morales a las que habrían procedido los sacerdotes medievales se habrían nutrido de las aspiraciones e ideales de la aristocracia guerrera antes que de ningún interés burgués. Y de manera análoga, las teorizaciones económicas de esos sacerdotes no habrían tomado como punto de partida la noción de demanda efectiva, igual que tampoco habría formado parte de su credo la resignación a un libre juego de la oferta y la demanda convertido en ley. En su lugar, la caridad habría sido entendida por esos sacerdotes como un elemento económico capaz de surgir directamente del sentimiento del honor que se habría encontrado implicado en dar de comer gratuitamente al prójimo. Lejos de a ninguna resignación, el honor cristiano medieval habría invitado al hombre a intervenir activamente en los procesos económicos. De aquí, que al pensamiento económico medieval se lo hubiese podido ver, a diferencia del burgués que sólo habría tenido presente los intereses de los consumidores de productos agrícolas, entrando a considerar el lado de la oferta, esto es, las necesidades de los productores de alimentos o el nivel de vida de éstos comparado con el de, por ejemplo, los artesanos. Y de aquí, también, que ese pensamiento económico medieval hubiese podido encontrar una traducción práctica en las denominadas políticas del justo precio. Tanto ese pensamiento como esas políticas habrían demostrado además ser mucho más efectivos que cualquier planteamiento liberal-burgués a la hora de ponerse a pensar en dar una solución definitiva al problema agrícola que habría afectado al mundo contemporáneo. Las teorías liberales del XIX habrían procedido a separar, de un lado, la cuestión de la paz social como una cuestión esta exclusivamente ceñida al mantenimiento de un equilibrio interno, esto es, el equilibrio entre consumidores y productores en el interior de las sociedades de las que unos y otros en tanto ciudadanos estarían formando parte y, de otro, la cuestión de la paz en países que padecerían hambre, situados, por lo general, en lugares más o menos exóticos y lejanos. Para la teoría liberal, la solución de los conflictos en esos lugares habría implicado su ocupación. Pues bien, frente a estos planteamientos de la teoría liberal, el esquema bajo el cual habrían operado las teorías económicas cristiano- medievales habría sido harto diferente. Al referir de entrada la cuestión de la alimentación y del sustento del hambriento a la paz social, esas teorías habrían concentrado su

atención, no en los ocupantes ni en las sociedades nacionales de las que estos provendrían, sino en los ocupados en la medida en que estos habrían padecido hambre y serían miembros de una sociedad cualquiera. Transcendiendo los límites o fronteras de las sociedades liberal –burguesas y refiriendo la cuestión de la paz social al más universal de procurar a los agricultores y productores de alimentos un nivel de vida comparable al que los salarios «justos en sentido tomista»²¹⁰⁵ habrían permitido alcanzar a las clases trabajadoras en las sociedades liberal-burguesas modernas, el pensamiento económico cristiano medieval habría sabido dar cuenta simultáneamente tanto de la demanda efectiva– esto es, la relativa a los consumidores– como de la demanda en estricto sentido medieval –esto es, la relativa a los agricultores– productores. Las teorías económico-medievales habrían estado así en condiciones de obrar un cambio total de paradigma en las condiciones de sobreproducción implícitas en la teoría liberal.

A efectos de calibrar lo que en esta nota de Kojève está en juego, consideramos pertinente entroncar la expresión «justos en sentido tomista» que Kojève emplea para referirse a los salarios de la clase trabajadora en las sociedades liberal-burguesas modernas con el tratamiento que en su «Esbozo de una Fenomenología del derecho» nuestro autor da a la autonomía respecto de los intercambios comerciales de la justicia de equivalencia o burguesa. Veíamos allí, que, si algo habría definido al juez o tercero de derecho ello habría sido que, fuera cual fuera la justicia- de igualdad o de equivalencia- que le habría correspondido ejercer, a sus acciones justas las habría presidido siempre el desinterés. En el caso de los salarios, ese desinterés habría sido económico por serlo respecto del intercambios comerciales que a todo salario le habría subyacido. Pero, ya salarial o de otra naturaleza, el ámbito de la justicia no habría tenido por sí mismo nada que ver con los intercambios que habrían sido objeto de sus dictámenes. No habría sido, por lo tanto, ese de la justicia un ámbito al que pudiera llegarse mediante un proceso de abstracción o análisis, esto es, mediante un proceso de deducción que estuviese tomando los hechos económicos como punto de partida. Partiendo de estos hechos habría podido ciertamente aprenderse el arte de comerciar o llegarse a razonar en términos comerciales, igual que, partiendo y ciñéndose a esos hechos económicos, uno habría podido convertirse en economista y, como tal, ponerse a razonar sobre el comercio, analizar y describir éste y hasta extraer sus leyes o principios, concluir incluso que uno de estos pudiera estar siéndolo la ley de la oferta y la demanda. Pero otra cosa muy distinta estaría siendo afirmar que una ley económica hubiera tenido algo que ver con la justicia o que esa ley pudiera hubiese podido dar lugar a una justicia de equivalencia o a un derecho comercial. Y así, que el precio fuera el resultado de la oferta y la demanda habría sido algo, se ha visto más arriba, que ya en la Edad Media, si no antes, a nadie se le habría ocultado. Esto, sin embargo, no habría impedido que en esa misma Edad Media alguien como Santo Tomás hubiera concebido una teoría del precio justo que no habría tenido absolutamente nada que ver con el precio entendido como función de esa oferta y esa demanda. Y es que la perspectiva desde la cual Santo Tomás habría elaborado esa su teoría no habría sido, como es obvio, la del comerciante, así como tampoco la del economista, sino la del ideal de la justicia de equivalencia que es el ideal que habría estado en la base del derecho de su época.²¹⁰⁶

No es descartable, a tenor de lo acabado de exponer, que una de las perspectivas desde la cual la razón práctica kojeviana habría desarrollado, no ya solamente esta nota, sino el grueso de sus actividades para la DREE pudiera haberla constituido ésta cristiano- medieval de una justicia tomista universal.

²¹⁰⁵ Nota de Alexandre Kojève «Le problème agricole dans le monde occidental moderne et le plan Mansholt » », del 11 de junio de 1961, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

²¹⁰⁶ Kojève, *Esquisse*, 199-201.

d.- El problema agrícola antes de la II Guerra Mundial: El Plan Mansholt entendido como aplicación universal de la teoría económica cristiano-medieval

Antes de nada, permítasenos formular aquí una pregunta retórica, los «iniciados» a los que Kojève hace alusión en la introducción entre paréntesis a esta nota de junio de 1961, ¿Lo estarían siendo aquellos que sabrían que el plan Mansholt del epígrafe de arriba estaría siendo el trasunto contemporáneo de la teoría económica medieval cristiana y que, en tanto tal, estaría suponiendo un jalón, si acaso no «el jalón», en la realización de esa justicia tomista universal, realización que habría sido en realidad el objetivo último que la razón práctica kojeviana habría perseguido? Dejando la respuesta a esta pregunta en el aire, lo que Kojève no habría omitido decirnos en relación con el referido plan Mansholt habría sido la clase de esperanza que en él habría depositado, a saber: la esperanza de dar una solución al problema agrícola a través de la aplicación universal de dicho plan «en un mundo en el que los hombres puedan seguir siendo libres aun cuando tengan que dejar de ser liberales»²¹⁰⁷.

Por de pronto, si alguna virtud habría presentado el mentado plan, a ojos de nuestro autor, esta habría sido, que, no habría requerido de teorías liberales caducas que vinieran a justificarlo. Antes que, de ninguna teoría liberal, lo que la aplicación de dicho plan habría necesitado, habría sido que las políticas mercantilistas fueran, de un lado, sometidas a reconsideración y, de otro, que la teoría liberal fuera sustituida por una teoría económica cristiano-medieval actualizada. Bastaría con que se hiciera esto para justificar desde un punto de vista científico y moral tanto el plan Mansholt, como lo que no podría ser sino su resultado, a saber: una política agrícola verdaderamente moderna, una política ésta, por lo demás, que difícilmente podría no ser respaldada por todos los que «justifican su acción o actitud anticomunista con una defensa del cristianismo»²¹⁰⁸.

e.- El problema agrícola después de la II Guerra Mundial: definición del problema agrícola a resolver por el plan Mansholt

A la hora de definir el problema agrícola que el plan Mansholt habría estado llamado a resolver, a Kojève le vemos regresar en esta nota a los términos en los que habría planteado ese problema al comienzo, esto es, al peso determinante que en ese problema habría ejercido la demanda efectiva por parte de los consumidores o no-productores agrícolas en contraste con la oferta de los productores. ¿Con qué o quiénes en el mundo moderno de 1961 al que el plan Mansholt habría de aplicarse estarían correspondiéndose esos no-productores o consumidores de productos agroalimentarios? Pues principalmente con los países occidentales altamente industrializados, correlatos contemporáneos que aquellos primeros estamentos sociales que habrían desvinculado las actividades a las que se habrían dedicado de las del cultivo de la tierra. ¿Y qué es lo que habría hecho falta para satisfacer la demanda efectiva de estos no-productores agrícolas o consumidores contemporáneos? Pues lo mismo poco menos que lo que habría hecho falta en aquellos primeros tiempos, a saber, que los productos agrícolas que esos no productores hubiesen estado dispuestos a adquirir estuviese implicando la realización del menor esfuerzo o inconveniente de su parte, esto es, el precio más bajo posible o el menor coste. Pero esto estaría siendo tanto como decir que lo que desde el punto de vista de la oferta habría tenido que seguir dándose en el mundo de 1961 habrían sido unas condiciones de sobreproducción. Sin embargo,

²¹⁰⁷ Nota de Alexandre Kojève «Le problème agricole dans le monde occidental moderne et le plan Mansholt», del 11 de junio de 1961, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

²¹⁰⁸ *Ibid.*

y a diferencia de lo que habría sucedido en el pasado, en el mundo para el que Kojève habría tenido pensada la aplicación universal del plan Mansholt, existirían dos factores que habrían venido a impedir a los países desarrollados imponer tan fácilmente las condiciones de sobreproducción que a esos países les habrían sido consustanciales. Y es que, si, por una parte, los agricultores de las democracias desarrolladas occidentales no habrían admitido en ningún caso que de esas condiciones de sobreproducción hubieran podido derivarse reducciones relativas de sus ingresos respecto de los de sus connacionales que trabajaban en la industria, por otra parte, los países de producción principalmente agrícola se habrían opuesto resueltamente a que las condiciones de sobreproducción tuvieran como consecuencia el estancamiento absoluto en el umbral de subsistencia de los ingresos de sus clases campesinas.

En el caso de los países occidentales industrializados habría sido la relación entre los ingresos de la clase obrera y los de la clase campesina la que habría conllevado la exigencia por parte de ésta última de que se procediera a realizar una subida continua de los precios agrícolas a nivel nacional. El carácter continuo de la subida de los ingresos en la demanda de los productores agrícolas nacionales habría obedecido a dos factores. Por un lado, a la tendencia de las poblaciones de los países desarrollados a comer menos. Por otro, a que en esos países los salarios de los trabajadores no agrícolas habrían crecido al ritmo constante de un determinado porcentaje anual. Estos dos factores habrían conducido a la necesidad de que se produjera un alza de los precios agrícolas. Sin esa alza, hubiese sido imposible que la proporción del gasto doméstico destinada al consumo de alimentos por parte de la clase trabajadora no agrícola se mantuviera estable, disminuyendo la proporción del gasto doméstico que se habría destinado a alimentos. No habría tardado en registrar entonces el nivel de ingresos, y, por lo tanto, el nivel de vida de la clase obrera en general, un aumento respecto de los de la clase campesina, rompiéndose con ello el equilibrio relativo en que los ingresos nacionales de estas dos clases habrían tenido que encontrarse. Para Kojève reflejo muy claro de todo esto habrían sido las políticas agrícolas que habrían acostumbrado a seguir los gobiernos de las naciones desarrolladas. Y es que esos gobiernos no se habrían sentido forzados a admitir que tuviera que ser la ley de la oferta y la demanda la que fijara los precios de los productos agrícolas nacionales y ellos mismos se habrían encargado de establecer esos precios a los niveles que consideraban justos. La teoría económica liberal habría tildado esas políticas de proteccionistas y antieconómicas, de inmorales e incluso de ilegales, pero, eso sí, siempre que quienes las practicasen no fueran los liberales ingleses. Caso de ser estos quienes lo practicasen, la teoría económica liberal no habría tenido mayor problema en pasar de denostar el proteccionismo a hablar de la defensa de los legítimos intereses del liberalismo inglés. Lo cierto es que la mala conciencia que el término proteccionismo habría solido provocar en los liberales de origen no británico habría sido algo que estos habrían podido perfectamente ahorrarse. Del interés inglés habría podido decirse, por su parte, que presentaría presentado la ventaja de ser siempre liberal, independientemente de que diese o no lugar a políticas proteccionistas. El interés del resto de países, en cambio, habría tenido que vérselas siempre con esa mala conciencia. Pero habría bastado con que esos países hubieran dejado de atenerse a una teoría económica caduca como lo estaría siendo la liberal, para que hubieran podido prescindir de cualquier mala conciencia que convirtiera en titubeantes sus políticas, en particular las políticas agrícolas. Se habría tratado, pues, de que estos países se atrevieran a desmontar de una vez por todas el carácter de verdad científica indiscutible de la referida teoría. Una de las ventajas inmediatas que ello les reportaría, sería la de que, desmontada la teoría, esos países no habrían tenido mayor problema en recomendar a terceros la aplicación de las políticas que ellos mismos hasta entonces no habrían dejado de aplicar limitada a sus respectivos suelos nacionales. Sin embargo, hasta que esto no ocurriera, es decir, hasta que las políticas de subida de precios agrícolas para alcanzar un precio

justo no se exportasen fuera de las fronteras propias y trascendieran el ámbito nacional cerrado de cada país, los países desarrollados se habrían encontrado con que cada vez que hubiesen pretendido exportar sus productos agrícolas habrían tenido que adaptar sus precios nacionales a unos mundiales que forzosamente habrían sido siempre más bajos. De llevarse a efecto esas exportaciones, éstas habrían adoptado la forma de exportaciones subvencionadas o, lo que habría venido a ser lo mismo, la forma de donaciones acompañadas de las preceptivas disculpas. Inevitable corolario de estas exportaciones vergonzantes a cargo de los países desarrollados habría sido su contribución al mantenimiento de los bajos precios agroalimentarios a nivel mundial y, correlativo a ese bajo nivel de precios, la pérdida de mercados de salida para los productos industriales de aquellos, el bajo nivel de precios agrícolas mundiales imperante frustrando que se produjese un aumento del poder de compra en los países exportadores agrícolas, potenciales importadores estos últimos de las manufacturas de los primeros. El concepto de exportación subvencionada no habría dejado, con todo, de obedecer a cierta lógica en el marco de la teoría económica liberal. Y es que lo que esta teoría propiamente habría condenado, no habría sido tanto que dichas exportaciones estuvieran teniendo lugar, cuanto toda potencial colocación de mercancía que manifestamente cayese fuera del marco de las categorías científicas de la ley de la oferta y la demanda habría, esto es, toda salida de mercadería que no fuera susceptible de ser adscrita a una noción pretendidamente científica y objetiva y que, en lugar de ello, lo fuera a unas nociones morales y subjetivas que vendrían a esgrimirse como justificación del despacho de una mercancía determinada. En este sentido, objeto específico del estigma de la visión económica liberal habrían sido las operaciones que, bajo la forma de donaciones de productos agrícolas a los países pobres, los países industrializados se habrían visto obligados a realizar al verse imposibilitados, dadas las condiciones de sobreproducción del mercado, tanto de consumirlos internamente como de venderlos en el exterior.

Dos serían los aspectos que el problema agrícola del mundo contemporáneo moderno tras la segunda guerra mundial- problema al que con su nota Kojève habría pretendido dar una solución definitiva- presentaría, a saber: un aspecto cualitativo y otro cuantitativo. Cinco puntos resumirían para nuestro autor el primer aspecto:

1. El hecho de que a la demanda de compra de productos agroalimentarios se la estuviese haciendo depender de la demanda efectiva de los países no productores.
2. El hecho de que esa primacía de la demanda efectiva habría conllevado que se dieran unas condiciones de sobreproducción en la oferta.
3. El hecho de que, aplicada en esas condiciones de sobreproducción, la ley de la oferta y la demanda estuviese provocando indefectiblemente una caída de los precios agroalimentarios internacionales, caída que se retroalimentaría y habría tendido a perpetuarse.
4. El hecho de que tanto los países industrializados, como los países exportadores de productos agroalimentarios, no encontrando estos últimos en ese mercado mundial las fuentes de unas divisas potencialmente benéficas para su desarrollo económico, habrían evitado a todo trance entrar en ese circuito en espiral de precios a la baja.
5. El hecho de que únicamente los escasos países a los que les habría sido dado compensar los bajos precios agroalimentarios internacionales con un aumento proporcional de sus exportaciones, habrían optado por frecuentar dicho circuito, lo que, a la larga, no habría sino consolidado la tendencia a la baja de los precios agroalimentarios a nivel mundial.

Cuatro puntos serían, por su parte, los que, derivados de los cinco puntos de arriba, habrían determinado el aspecto cuantitativo del problema agrícola del mundo contemporáneo, a saber:

1. Tan sólo el 10% de la producción agroalimentaria mundial habría sido objeto de intercambio internacional al bajo nivel mundial de precios en vigor. De ese 10%, un 30% lo habría sido, por añadidura, en régimen de exportaciones subvencionadas.
2. El 90% restante del mercado agroalimentario lo habrían conformado mercados interiores en los que habría regido un precio nacional variable en función de cada país.
3. Excepción hecha de Inglaterra, en los países industrializados los precios nacionales agroalimentarios estarían demostrando ser siempre superiores a los del mercado mundial.
4. Lo contrario estaría ocurriendo en los países subdesarrollados exportadores de productos agroalimentario, a saber: que sus mercados nacionales registrarían un nivel de precios todavía más bajo que el del mercado mundial.

f.- El problema agrícola después de la II Guerra Mundial: teoría liberal no-razonable de la formación de los precios agroalimentarios mundiales y su alineamiento conforme a un patrón razonable. El mundo occidental en peligro y dos planes revolucionarios y medievalizantes

Las consecuencias- los 5 puntos cualitativos y cuantitativos de arriba- que se habrían derivado de aplicar la teoría liberal a la formación de los precios agroalimentarios habrían sido manifiestamente no-razonables. Primero, porque el 90% del mercado se estaría viendo obligado a adaptar su nivel de precios al nivel que estaría rigiendo en el 10% del mismo. Y segundo, porque desde el punto de vista estricto de la oferta y la demanda, a ese 90% de mercado habría que considerarlo como un mercado operando en condiciones anormales, vale decir, no-razonables. La normalidad de ese mercado habría pasado, a ojos de la teoría liberal de la oferta y la demanda, por que el nivel nacional de precios de los productos agroalimentarios en los países desarrollados se alinee con el nivel de precios de los países subdesarrollados, es decir, por que en los países desarrollados se aplicaran los precios agrícolas internos de los subdesarrollados, precios estos que estarían siendo fruto de unas «condiciones que se está de acuerdo en considerar anacrónicas y que deben desaparecer cuánto antes»²¹⁰⁹. Así las cosas, nada más lógico que la conducta económica que casi todo el mundo habría adoptado y que no habría sido otra que la de evitar aplicar a los precios agroalimentarios mundiales los presupuestos no razonables que habrían subyacido a la teoría económica liberal, dado el dramático hundimiento de esos precios que ello habría supuesto. La creación de un verdadero mercado mundial agroalimentario sólo habría podido producirse sin consecuencias desastrosas, a condición de que procedieran a revertirse los términos de intercambio de la teoría liberal, esto es, a condición de que el 10% del comercio agroalimentario internacional acabase alineando el nivel de sus precios con el que estaría rigiendo en unos mercados nacionales que habrían copado hasta ese momento un 90% del mercado agroalimentario total. La principal consecuencia de un alineamiento de precios semejante habría sido la producción de un alza paulatina en los precios de los productos agroalimentarios de los países subdesarrollados, «a los que se habría considerado como capaces de alcanzar progresivamente esos precios internacionales como consecuencia de los progresos realizados en la industrialización de los países en cuestión»²¹¹⁰ Sólo entonces la creación de un mercado agroalimentario mundial se convertiría en un hecho: los países industrializados pudiendo prescindir de

²¹⁰⁹ *Ibid.*

²¹¹⁰ *Ibid.*

las exportaciones subvencionadas y los subdesarrollados, por su parte, encontrando fuentes de divisas con las que estimular su desarrollo industrial. Se llegaría por la vía de ese alineamiento de precios, en suma, a «resolver el conjunto del problema agrícola del mundo»²¹¹¹

En la práctica esa solución habría requerido una doble maniobra. De un lado, la supresión de las condiciones de sobreproducción de la oferta. De otro, la supresión del libre juego de la competencia. Y para ello nada habría sido mejor que la puesta en marcha de dos iniciativas que Kojève no duda en calificar en su nota al mismo tiempo como «revolucionarias»²¹¹² y «de inspiración medieval»²¹¹³. El plan Mansholt de la CEE, por una parte, habría tenido como cometido la corrección de los déficits que estarían derivándose de la implantación de la concepción liberal de la competencia en la formación de los precios agrícolas. El cometido, por otra parte, de actuar contra la primacía de la demanda efectiva y, por lo tanto, de suprimir las condiciones de sobreproducción imperantes en el mercado, habría corrido a cargo del plan «Food for Peace» de la administración Kennedy. La aplicación conjunta de los dos planes, el europeo y el estadounidense, habría tenido que hacerse, advierte Kojève, de una manera generalizada y rápida, de lo contrario «la existencia misma del mundo occidental podría correr peligro»²¹¹⁴.

- g- El problema agrícola después de la II Guerra Mundial: el plan «food for peace» y la reversión de las condiciones de sobreproducción; el plan Mansholt y la supresión total de la hambruna. Un mundo vuelto verdaderamente cristiano. El plan de unificación de precios. Equilibrio entre oferta y demanda y realización de la teoría clásica liberal por la intercesión de la economía del don

El plan «Food for peace» de los norteamericanos habría supuesto la introducción en teoría económica de la noción de don. Con ese plan como punto de partida, el don o donación habría pasado a ser concebido como un factor económico más o como otra forma normal y significativa de intercambio. En tanto factor tan o más fundamental que cualesquiera otros en la formación de los precios, el don cobraría una singular pertinencia económica allí donde se le asignara una función redistributiva dentro de una economía cuyo equilibrio podía verse amenazado por los efectos distorsionadores de la plusvalía. Y Kojève reproduce aquí parecido esquema al que empleaba en su conferencia de Düsseldorf, a saber: «la acumulación de riquezas en el mundo industrial alcanza un nivel absoluto»²¹¹⁵, mientras que «la pobreza relativa de los países subdesarrollados se acentúa al punto de amenazar el equilibrio económico del mundo occidental en su conjunto»²¹¹⁶. Visto así, el recurso al don como factor económico equilibrante no habría tenido nada de nuevo. Ante situaciones de amenaza letal de desequilibrio, las economías habrían tenido por costumbre recurrir, aunque fuera de una manera subrepticia, a los expedientes del don o la donación. No otra cosa sino dones habrían sido las exportaciones subvencionadas o los préstamos que habrían acabado en quitas o aquellos que habrían sido reembolsables, a su vez, con otros préstamos. Frente a todas estas realidades económicas, la teoría económica liberal se habría obstinado en ignorar la vertiente de fenómeno económico normal que el don y la donación históricamente habrían presentado. Pues bien, el plan norteamericano «Food for peace» no habría venido a ser sino un ejemplo más de la versatilidad del fenómeno del don. Y es que la solución del problema agrícola mundial que

²¹¹¹ *Ibid.*

²¹¹² *Ibid.*

²¹¹³ *Ibid.*

²¹¹⁴ *Ibid.*

²¹¹⁵ *Ibid.*

²¹¹⁶ *Ibid.*

ese plan habría venido parcialmente a habilitar habría pasado por hacer que una parte de la producción agroalimentaria quedara sustraída a los circuitos comerciales normales. En lugar de por esos circuitos, esa parte de la producción pasaría a ser determinada por una economía basada en el don y la donación. De esta manera, el plan «Food for peace» habría estado en condiciones de conseguir dos cosas. De un lado, que, a la oferta de venta, que en las condiciones imperantes de sobreproducción quedaba siempre subordinada a la demanda efectiva de los sectores no productores agrícolas, se la estuviese añadiendo ahora una oferta de don; de otro lado, que a la demanda efectiva entendida ésta como propensión a comprar, se la completara con una demanda de don, entendida ésta como la propensión a consumir gratuitamente. Este juego de una oferta y demanda de don que vendrían a sobre-determinar el juego entre oferta y demanda de la teoría liberal clásica, habría implicado tener que reelaborar esta última, de suerte, que, a partir de dicha reelaboración, oferta y demanda, lejos de ser factores que estarían contribuyendo a fijar unas condiciones de sobreproducción, se habrían vuelto aptas para resquebrajar dichas condiciones y abrir las mismas a la posibilidad de que a la oferta la determinase no un régimen de sobreproducción, sino uno de escasez. Habilitado por el ese régimen de escasez, el proceso acabado de consignar propiciaría ulteriormente que se produjese un alza sostenida de los precios mundiales agroalimentarios. Kojève no deja en su nota de subrayar que en la base del plan «Food for peace» y del proceso equilibrante entre oferta y demanda que dicho plan habría puesto en marcha, estaría latiendo la acepción medieval según la cual la misma legitimidad económica tendría una donación que una venta. Así las cosas, nuestro autor estaría situando los objetivos de dicho plan en el marco- tomista, interpretamos- de un alza indefinida de los precios agrícolas que propiciaran la supresión «de todo rastro de hambruna»²¹¹⁷, de suerte que la consecución de ese objetivo habría significado que el mundo en que se consiguiera «se volverá verdaderamente cristiano.»²¹¹⁸

Todo juego de la oferta y la demanda -y la reelaboración medieval que Kojève estaría proponiendo no sería una excepción a esto- estaría prestándose inevitablemente al peligro de una anarquía no razonable. Sin embargo, la reelaboración kojéviana de ese juego habría dado prueba de admitir mejor las correcciones que en un momento dado habría que aplicarle, que lo que lo habría hecho el clásico libre juego de la oferta y la demanda de la teoría liberal. Pues bien, será justamente en este punto donde nuestro autor se dispondrá a hacer entrar en juego al plan Mansholt. Clave de bóveda de este plan habría sido la recaudación fiscal variable que los países realizarían en sus fronteras y cuyo montante se correspondería con la diferencia que existiría entre el precio interior de un producto agroalimentario y el precio que por ese mismo producto estaría pidiendo el país exportador. Esa tasa impositiva habría permitido la sustitución de todas las formas de control restrictivo a la importación (aranceles, restricciones cuantitativas etc.), así como el establecimiento de una libertad completa de competencia, siempre, eso sí, que a esa competencia se la estuviese viendo como actuando sobre factores distintos al precio. Esto, que, desde el punto de vista de la teoría liberal clásica, podría estar sonando a una lisa y llana supresión de la competencia por no decir del mismo comercio, no estaría siendo, nos dice Kojève, nada parecido. Bastaría para convencerse de ello, con echar un vistazo al comercio moderno. Se comprobaría entonces que, además del factor precio, estarían existiendo en ese comercio otros factores susceptibles de ser o convertirse en objeto de competencia. Y así, dejando de lado aquellos productos como las piedras preciosas o los automóviles de lujo... cuya razón de venta habría residido justamente en su elevado precio, a nadie se le ocultaría que entre productos iguales o similares la competencia sólo

²¹¹⁷ *Ibid.*

²¹¹⁸ *Ibid.*

comenzaría a partir del momento en que sus precios se hubiesen igualado, el ejemplo paradigmático de esto brindándolo para nuestro autor el mercado de las bebidas (coca-cola, Pepsi-cola... diferentes marcas de güisqui...). Ese proceso de unificación de precios habría acostumbrado, por lo general, a producirse de forma muy rápida, antes incluso de que hubiese llegado a producirse ninguna venta efectiva de los productos en trance de entrar en competencia. En el caso concreto de los precios en el mercado de productos agroalimentarios habría sido asimismo necesario entrar a computar un factor que la teoría liberal clásica habría pasado por alto. Según esa teoría, a igualdad de precios, un país que hubiera podido abastecerse de sus propios productos agroalimentarios, habría optado por prescindir de toda importación. Pero esto no habría tenido por qué ser necesariamente así, al país en cuestión pudiéndole interesar realizar esas importaciones en la medida en que hacerlo pudiera redundar en un aumento del poder de compra en el país exportador y ese aumento llevar aparejado que en ese país se produjese un aumento de la demanda de determinados productos industriales que el país importador del producto agrícola en cuestión pudiera eventualmente estar fabricando o en condiciones de fabricar. A este último país le habría entonces compensado realizar la importación aún a sabiendas de que podría encontrar esos o parecidos productos a igual precio en su propio suelo y aún a costa de verse obligado a exportar en la forma de don, o venta subvencionada en su caso, la parte de producción agrícola nacional que se hubiese correspondido con las importaciones que habría decidido realizar.

Al provocar el plan Mansholt, gracias a la aplicación de un régimen fiscal específico, una igualación general de precios y una correlativa concentración de la competencia sobre factores que serían distintos al precio y, al suprimir el plan «Food for peace» la perpetuación de las condiciones de sobreproducción del lado de la oferta, gracias a la sobre-determinación que la oferta y demanda de dones habría ejercido sobre el libre juego entre la oferta y la demanda de la teoría clásica liberal, la convergencia de los dos planes habría posibilitado la emergencia a nivel mundial de un precio único para cada producto agrícola, «precio justo»²¹¹⁹ «verdaderamente internacional o mundial»²¹²⁰ del que sólo cabría esperar que variara al unísono al alza, en un contexto en el que se habría llegado a un equilibrio entre la demanda efectiva de los países industrializados consumidores y la oferta de los países agrícolas productores.

Un comercio mundial estructurado conforme al esquema «Mansholt-Food for peace» habría permitido a los países subdesarrollados vender su producción agrícola en el interior de sus mercados nacionales a un precio justo. Este precio justo se correspondería con la estructura y el nivel de la economía de esos países, países estos que habrían contado ahora con la posibilidad de vender en el exterior sus excedentes agroalimentarios a un precio internacional igualmente justo formado con arreglo a la estructura y nivel económicos de los países desarrollados en tanto demandadores y compradores de dichos excedentes. La convergencia del plan Mansholt y del plan «Food for peace» habría además evitado que los países subdesarrollados se vieran obligados a comprar productos agroalimentarios en el extranjero, puesto que todo excedente no vendido en los países desarrollados sería puesto sin costo a disposición de los subdesarrollados, la compra de estos excedentes (al precio justo mundial) siendo financiada por el conjunto de los países avanzados con arreglo a un prorrateo que se haría en función del ingreso nacional de cada uno de ellos.

La apariencia utópica de la realización tanto de esta unificación mundial de los precios de los productos agroalimentarios quedaría desmentida a nada que se tuviera en cuenta la semejanza a la que

²¹¹⁹ *Ibid.*

²¹²⁰ *Ibid.*

habrían llegado ya los precios que se estaban pagando a los diferentes productores nacionales en los países desarrollados, la viabilidad de cualquier acuerdo internacional aumentando en proporción directa al grado en que los precios comunes se hubiesen ya implementado. Dicho de otra manera, excepción hecha de Gran Bretaña, el plan Mansholt habría estado listo para ser aplicado desde ese mismo instante por los países industrializados. Podría especularse incluso con la hipótesis de lo que iría a ocurrir si el plan Mansholt llegaba a aplicarse a Gran Bretaña. Si llegara a darse el caso, el completo alineamiento de los precios agroalimentarios mundiales con arreglo a los nacionales de los países desarrollados importadores, habría hecho desaparecer la necesidad misma de efectuar una recaudación impositiva en las fronteras de los países, recaudación que justamente habría tenido por función, dentro del plan Mansholt, la de equiparar esos dos niveles de precios. Pero dicho alineamiento de precios sólo se habría hecho posible, caso de que se hubiese dado previamente una aplicación juiciosa a cargo de los países desarrollados del plan «Food for peace», aplicación esta por la que las donaciones agroalimentarias a los países subdesarrollados habrían de fijarse en un nivel tal, que con él se estuviese evitando que, al menos en el mundo occidental, se diera un excedente de oferta de venta respecto a la demanda de compra. La eliminación de ese excedente, eliminación que no habría supuesto, a fin de cuentas, sino la realización del equilibrio entre oferta y demanda que la teoría económica clásica liberal habría desde siempre postulado, ya habría, de hecho, tenido lugar. Lo que la habría hecho posible habrían sido las «donaciones de inspiración medieval»²¹²¹ a las que los países desarrollados exportadores de productos agroalimentarios, en sustitución de las ventas o exportaciones subvencionadas, habrían consagrado sumas enormes.

Con todo, lo cierto es que el mentado equilibrio no habría rebasado aún el terreno de la simple suposición. Esta suposición habría comportado la premisa de que realizar en el mundo el equilibrio real entre la oferta y la demanda de la teoría liberal sólo sería posible previa realización de un alineamiento general de precios y de un despliegue de donaciones de inspiración medieval, posible. Pero ¿Por qué? ¿A qué se debe que Kojève mitigue de repente el entusiasmo que el plan «Mansholt-Food for peace» le suscitaba? ¿Qué es lo que estaría impidiendo que la convergencia de esos planes superase el terreno de la mera suposición y, venciendo una oposición que, por «no razonable»²¹²², acabaría por demostrarse «ineficaz»²¹²³, se concretase en el mundo en la forma arriba descrita?

h.- Las dificultades a vencer

Kojève enumera a continuación por orden de importancia creciente los focos de esa oposición a la solución definitiva del problema agrícola en el mundo contemporáneo:

1.- La ideología liberal

Habiéndose originado en Inglaterra esa ideología no habría hecho más que reflejar esos sus orígenes y presentar bajo forma de validez general lo que no habrían sido sino los intereses particulares y específicos británicos en la época en que dicha ideología se habría elaborado. Naturalmente, las teorías económicas fundadas en esa ideología no habría sido una excepción a esto. Por limitarnos a la teoría de la formación de los precios agroalimentarios, esa teoría se habría contentado con dar cuenta de unos precios que se habrían formado en un tiempo y en un espacio muy concretos, a saber: los de una Gran Bretaña hegemónica en el mundo. Pero esto mismo estaría hablando por sí solo de que las trabas a

²¹²¹ *Ibid.*

²¹²² *Ibid.*

²¹²³ *Ibid.*

la concretización en el mundo del Plan «Mansholt-Food for peace» que cabría esperar de la ideología liberal no serían de envergadura. En primer lugar, porque el tiempo de la hegemonía británica era ya cosa del pasado, ese papel hegemónico ostentándolo en 1961 los USA. En segundo lugar, porque la economía británica habría dejado de ser lo que otrora fue, viéndose incluso superada por la de los países del continente europeo. En tercer lugar, porque, si la teoría económica liberal habría podido seguir acertando en lo que se habría referido a explicar los intereses en exclusiva de un país como E.E.U.U., dicha teoría habría demostrado sus notorias insuficiencias a la hora de conciliar esos intereses con los de los países de Europa. Y es que para una conciliación como la referida pudiera darse, habría hecho falta una teoría económica nueva distinta de la clásica liberal, a saber: la que la aplicación conjunta del plan europeo «Mansholt» y del plan norteamericano «Food for peace» estaría explicitando. De acuerdo con lo expuesto el desmantelamiento de la teoría liberal clásica no debería ofrecer, mayor problema, si bien habría sido aconsejable que a la puesta en práctica de la confluencia de los dos planes viniese acompañada por un esfuerzo teórico de propaganda.

2.- El peligro de la sobreproducción

Se habría esgrimido con frecuencia que una subida de los precios agroalimentarios mundiales traería inevitablemente aparejado un aumento de la producción agroalimentaria, aumento que en sí mismo habría sido contraproducente. Para Kojève tanto esa inevitabilidad como los efectos negativos que se hubieran podido derivarse de un supuesto aumento de la producción agroalimentaria habrían sido cuestiones rebatibles. Por un lado, el argumento de que en los países industrializados el aumento de los precios agroalimentarios fuera a traducirse en un aumento de la producción agroalimentaria, habría carecido de base, pues, no por nada, los nuevos precios agrícolas mundiales se habrían unificado sobre el patrón de los que ya se habrían estado pagando a los productos industrializados en los mercados nacionales. No habría sido en este sentido esperable que la subida de los precios agrícolas en los países industrializados fuera a reflejarse en un desplazamiento dramático de recursos a otros sectores ni, por tanto, que esa subida fuera a tener una especial incidencia en el campo productivo. En distinta posición respecto a esta cuestión, se habrían encontrado es cierto, los países subdesarrollados, corriéndose en éstos aparentemente el riesgo de que un aumento del precio de los productos agroalimentarios llevase aparejado una alteración dramática de su modelo productivo. A fin de evitar que una alteración semejante se produjera, Kojève viene a sugerir en su nota que al productor agroalimentario de los países subdesarrollados se le pague lo mismo que lo que se le pagaba en el momento del inicio de la subida de los precios, así como que en esos países se proceda al establecimiento de un impuesto a la exportación que se correspondiera con la diferencia entre el precio internacional (igual a los precios interiores de los países desarrollados) y los precios nacionales respectivos.

3.- El problema inglés

De los tres focos de oposición a una aplicación convergente de los planes Mansholt y «Food for peace» en el mundo, el representado por el Reino Unido habría sido el más peligroso. Y la razón de ello estribaría en que, a diferencia de los otros dos, en mayor o menor grado psicológicos e imaginarios, el foco de oposición representado por Gran Bretaña habría sido bien real, la cruda realidad de ese país no siendo otra que la de una economía sin capacidad alguna de reaccionar a las consecuencias que se habrían derivado de una subida de los precios internacionales agroalimentarios. Esa incapacidad, y no ningún otro factor, habría sido lo que en última instancia habría estado moviendo a Gran Bretaña en su particular reticencia a la hora de aceptar que una subida como la propuesta en el plan «Mansholt-

Food for Peace» se produjera. Porque, si a las importaciones que Inglaterra realizaba de productos agroalimentarios, se tomara uno la molestia de calcularlas a los precios uniformados mundiales a los que Francia, por ejemplo, estaría realizando las suyas, el resultado excedería con mucho los costes que una economía como la del Reino Unido estaría en condiciones de pagar por sus importaciones. Y es que el hecho incontrovertible habría sido que Gran Bretaña alimentaba a su clase obrera y trabajadora no agrícola a unos costes claramente inferiores a los que los demás países lo hacían, las consecuencias de esta diferencia siendo fundamentales. De un lado, esa diferencia habría hecho imposible que Inglaterra sobreviviera económicamente a una hipotética adhesión a una Comunidad Económica Europea con una política agraria común cuya base fuera el plan Mansholt. De otro, esa diferencia habría impedido que pudiera llegar a darse una solución mundial al problema agrícola, solución mundial ésta, que Kojève va a estimar en su nota como un requisito previo indispensable para que pudiera alcanzarse una política agraria común europea duradera. Por lo tanto, cualquier solución al problema agrícola mundial de la que cupiera esperar el establecimiento de una política agraria europea duradera, habría tenido necesariamente que pasar por que antes se abordase el problema de la incapacidad inglesa de alimentarse a precios normales, vale decir, justos.

Por más arduo que pudiera parecer, el problema planteado por esa incapacidad no habría sido insoluble. Y es que antes que, a ninguna mala fe de parte británica, esa incapacidad habría obedecido a que Gran Bretaña no se habría encontrado en condiciones de seguir la misma curva de inversión que los demás países desarrollados habrían seguido. Y no se habría encontrado en condiciones porque la debilidad estructural de su divisa le habría obligado al Reino Unido a echar mano recurrentemente de políticas de crédito que habrían agravado su rezagada posición en la citada curva de inversión. La solución al problema que estaba planteando la incapacidad inglesa de comprar alimentos a precios normales, o lo que para Kojève vendría a equivaler a lo mismo, razonables o justos, habría supuesto, en todo caso, para nuestro autor, una precondition para dar con una solución al problema agrícola mundial, solución de la que, a su vez, habría dependido la plausibilidad de cualquier política agraria común europea. Así pues, tanto la solución del problema agrícola mundial como del más específico europeo, habrían estado subordinadas a que se diera solución a un problema que les habría antecedido, a saber: el de la libra esterlina. Expuesto en estos términos, el dilema del equilibrio mundial de los precios de los productos agroalimentarios habría presentado la ventaja, a ojos de Kojève, de no tratarse tanto de un asunto agrícola en sentido estricto, cuánto de uno financiero, que, por comparación, habría sido más manejable.

En función de lo dicho, una solución al problema agrícola mundial habría implicado para Kojève que de una manera urgente se procediera a:

- a. Convencer a los países de la CEE de que completaran el plan Mansholt con el plan «Food for peace».
- b. Convencer a los USA, de que completaran el plan «Food for peace» con el plan Mansholt.
- c. Dar una solución euroamericana al problema, en última instancia, financiero, de la excepción británica.
- d. Una vez cumplimentados los puntos a, b y c, y habida cuenta de que a los problemas descritos sólo cabrían ser tratarlos con el imprescindible concurso de todos los interesados, sería necesario convocar una conferencia agrícola mundial en la que estuviese garantizada la participación de USA, de la CEE y de los representantes de la Commonwealth británica.

- e. Caso de que dicha conferencia produjera resultados satisfactorios, se habrían dado las condiciones para comenzar a debatir acerca de las eventuales modalidades de adhesión de Gran Bretaña a la Comunidad Europea, siempre que a dicha adhesión se la siguiera contemplando como algo deseable y deseado.

iv.- Nota del 19 de enero de 1963: subdesarrollo y regionalismo

A comienzos de 1963 Kojève redacta una nota dirigida a Jean Wahl²¹²⁴. No deja de ser anecdótico, pero en la carrera de Kojève aparecen curiosamente dos Jean Wahl, representando cada uno respectivamente, se diría, una de las dos razones, la teórica y la práctica, que Kojève viene a reunir o conciliar o, si se quiere, sintetizar en su propia biografía y obra. Por un lado, nos encontraríamos al Jean Wahl, célebre filósofo hegeliano de origen francés, contemporáneo y conocedor de la obra de Kojève y por otro, al Jean Wahl a quien nuestro autor dirige esta nota y que, habiendo sido entre 1947 y 1949 secretario del comité de intercambios exteriores en la preparación del primer plan Monnet, ostentaba en la fecha en que nuestro autor redacta el informe del que ahora nos ocupamos los siguientes cargos: jefe de la unidad de la política comercial en la DREE (1958-1965) y jefe de departamento en el ministerio de finanzas y de asuntos económicos (1963). Señalado lo cual, pasamos de la anécdota al contenido de la nota.

a.- Términos de intercambio e industrialización masiva. Prébisch-Fukuyama-Kojève

El objeto de la nota en cuestión lo constituye el tema «Subdesarrollo y regionalismo» y Kojève va a abordar en la misma de nuevo la problemática de los países subdesarrollados. En línea con lo planteado en su escrito sobre el Plan Mansholt, Kojève viene a sostener que cualquier solución que se quisiera dar a dicha problemática habría tenido que pasar por que se produjera «una elevación sustancial de los precios de las materias primas»²¹²⁵ provenientes de los países menos industrializados. Nuestro autor retoma asimismo en esta nota dirigida a Jean Wahl una de las soluciones que en su conferencia de 1957 en Düsseldorf proponía para solucionar el problema del colonialismo, a saber: la modificación de los términos de intercambio entre los países industrializados y los subdesarrollados. Admitiendo que esa modificación habría sido una condición necesaria para que pudiera llegar a darse una solución el problema del subdesarrollo, Kojève habría reconocido al mismo tiempo que esa modificación por sí sola no estaría siendo suficiente para solucionar los problemas que al capitalismo se le estarían planteando en su fase colonial fordista, por seguir con los esquemas de la referida ponencia de Düsseldorf en cuyo marco mental el Kojève de esta nota seguiría en parte moviéndose. Y es que, si el objetivo último con vistas a solucionar el problema del subdesarrollo habría pasado por elevar el nivel de vida de los países subdesarrollados de modo que ese nivel pudiera equipararse con el de los industrializados, la intervención sobre los términos de intercambio entre una categoría y otra de países habría demostrado ser una parte tan solo de esa solución. Lo que una verdadera equiparación de niveles de vida antes bien habría requerido, habría sido que se acometiera una industrialización masiva de los países pobres en una línea análoga quizá a lo que también en su conferencia de Düsseldorf y refiriéndose a China, Kojève habría presentado como «el objetivo mítico de la industrialización de los países subdesarrollados». La mejora de los términos de intercambio habría tenido mayor sentido, en consecuencia, siempre que a

²¹²⁴ Nota de Alexandre Kojève «Note pour Monsieur Wahl. Objet : sous-développement et régionalisme », del 19 de enero de 1963, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

²¹²⁵ *Ibid.*

la misma se la contemplase no como un fin en sí misma, sino como un medio orientado a permitir que los países subdesarrollados pudieran financiar su propia industrialización. En apoyo de esta tesis Kojève cita en esta nota al economista argentino Raoul Prébisch, quien entre 1950 y 1963 fue Secretario Ejecutivo de la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina y el Caribe (CEPAL) y posteriormente, Secretario General de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD). Sobre las teorías de este economista Kojève dirá en el informe del que nos ocupamos que podrían ser consideradas como «una prolongación natural de las tesis francesas»²¹²⁶. Y es que tanto en estas tesis como en las de Prébisch se habría asumido, a juicio de nuestro autor, que la industrialización de los países subdesarrollados habría sido susceptible de plantear problemas que desde la perspectiva de los desarrollados podrían resultar insolubles. El enfoque realista implícito tanto en las tesis de Prebisch como en las francesas habría excluido, por consiguiente, una visión ingenua en la que a la industrialización de los países subdesarrollados se la hubiese contemplado nada más que como una fuente inagotable de futuras ventajas para los países desarrollados. Siendo como habría sido necesaria para que se pudiera alcanzar una equiparación universal de los estándares de vida, esa industrialización no habría dejado de comportar riesgos muy ciertos para los países desarrollados encargados de impulsarla.

A la referencia kojéviana a Raoul Prébisch de esta nota de 1963 no cabría, a nuestro juicio, despacharla sin más como una casualidad. Las carreras del economista argentino como secretario general de la conferencia de las naciones unidas sobre comercio y desarrollo y la del pensador ruso francés como «chargé des missions» para la DREE del ministerio de economía francés, con su especial empeño, expuesto en toda clase de organismos internacionales desde 1945, para que se llegara a una solución económica mundial que pasara por una equiparación a escala del planeta entero de los estándares de vida, no habrían podido, visto el fondo común de los asuntos de los que ambos «administradores» globales se ocupaban, sino cruzarse en un momento dado. Y, efectivamente, a quien esto escribe le consta al menos una carta que Prebisch dirige a Kojève el 25 de agosto de 1966²¹²⁷ desde la sede de la UNCTAD (Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo) en Ginebra en la que el por esas fechas secretario general de dicho organismo dependiente de la O.N.U. se hace eco de las valiosas aportaciones de nuestro autor al grupo de preferencias aduaneras y en la que le traslada que le gustaría contar con sus contribuciones en el futuro para profundizar sobre cuestiones arancelarias, razón por la cual Prebisch acaba sugiriéndole en su carta a Kojève que se cite con uno de sus consejeros la próxima vez que pase por Ginebra. Pero, independientemente de los proyectos en los que nuestro autor habría participado en Ginebra y que el 20 de noviembre de 1964 le habrían valido una invitación²¹²⁸ a participar en la «séptima conferencia mundial de la Sociedad Para el Desarrollo Internacional» justamente por su «papel en Ginebra y su influencia en materias de políticas para el comercio y el desarrollo», al cruce entre las carreras administrativas de Prébisch y Kojève cabría también situarlo en otro plano. Nos referimos, al cruce que, por persona interpuesta, se habría producido entre Prebisch y Kojève en la obra del politólogo estadounidense Francis Fukuyama «El Fin de la Historia y el Último Hombre». Fukuyama habría basado en buena medida ese su famoso ensayo en una particular interpretación de la lectura que de Hegel habría llevado a cabo nuestro autor. La interpretación del estudioso estadounidense concede una relevancia notable al contenido de la nota que Kojève añade a la segunda edición impresa de su

²¹²⁶ *Ibid.*

²¹²⁷ Bibliothèque Nationale de France NF, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, boîte 22. «Correspondance reçue». Carta de Raoul Prebisch a Kojève del 25 de agosto de 1966.

²¹²⁸ Bibliothèque Nationale de France NF, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, boîte 22. «Correspondance reçue». Carta de Isaiah Frank, profesor de la Johns Hopkins University, a Kojève del 20 de noviembre de 1964.

seminario sobre el filósofo alemán en 1962. En esta nota y en un primer momento, Kojève da por definitivos el final tanto de la historia como del hombre y sitúa sendos finales en el instante preciso de la victoria de Napoleón sobre Prusia en la batalla de Jena de 1806. El final de la historia, según esto, habría propiciado el retorno del hombre a la animalidad, no siendo el reflejo más palpable de ese retorno sino la americanización que el mundo habría experimentado entre 1948 y 1958. En un segundo momento, sin embargo, y a raíz de un viaje que nuestro autor habría efectuado a Japón en 1959, Kojève cambia de opinión y pasa a sostener que lo que en realidad habría encontrado su final en 1806 habría sido la historia, pero no así el hombre propiamente dicho. A éste le habría sido dado continuar existiendo humanamente, sólo que su humanidad habría dejado de residir en la capacidad de dar forma a un contenido determinado por factores sociohistóricos como lo serían la lucha y el trabajo, motores de la historia. Acabada ésta última, a la capacidad de dar forma humanizadora del hombre no la estaría determinando ningún contenido en concreto y dicha capacidad se habría podido proyectar sobre cualquier contenido. Kojève habría encontrado en la ritualización de lo banal del esnobismo japonés- del que la muerte que daban y se daban los kamikazes japoneses sería, por la violencia que implicaba, un ejemplo extremo- la mejor expresión de un final de la historia que no estaría presuponiendo el correspondiente del hombre. La japonización, que no americanización del mundo, habría sido entonces lo que, agotadas las posibilidades de la acción humana, mejor estaría reflejando la índole de ese final. Sea como fuere, final solamente de la historia o final a la vez de ésta y del hombre, el caso es que 1806 habría marcado en la interpretación que de Kojève habría hecho Fukuyama la fecha en que «los principios de la libertad y de la igualdad que emergieron de la revolución francesa, encarnados en lo que Kojève llamaba el moderno «Estado universal y homogéneo» estarían representando «el punto final de la evolución ideológica humana más allá del cual sería imposible seguir progresando»²¹²⁹. De acuerdo con esa lectura, lo que vino después de 1806, totalitarismos nazi y comunista incluidos, no habrían sido sino hitos en el «alineamiento de las provincias»²¹³⁰, esto es, «acontecimientos monumentales en su momento, cuyo único efecto duradero habría consistido en extender los principios ya asentados de la libertad y la igualdad a pueblos que estuvieran aún atrasados y oprimidos.»²¹³¹ Y así, los estragos del hitlerismo, del estalinismo o del maoísmo no habrían sido todos ellos sino una especie de peajes que los pueblos anacrónicos habrían tenido que pagar con carácter previo a su democratización y plena asunción de esos principios de libertad e igualdad. En cita de Kojève que el propio Fukuyama alaba por su brillantez²¹³², nuestro autor viene a decirnos que la «actualización chino-soviética del bonapartismo robesperiano»²¹³³ habría presentado la ventaja añadida de haber forzado a los países europeos a eliminar los residuos prerrevolucionarios que en su suelo hubieran podido quedar. Ni al nazismo ni a ningún movimiento de liberación nacional de los muchos que se habrían dado en 1962 cuando Kojève añade su nota a la edición en libro de su seminario, habrían tenido en su mano ejercer esa influencia sobre los destinos de Europa. El nazismo, como ya apuntábamos con anterioridad²¹³⁴, habría dejado el camino expedito para la democratización de Alemania, la contribución de los movimientos descolonizadores habría tenido, por su parte- interpretamos- un carácter doble: por un lado, habrían supuesto la conformación de

²¹²⁹ Francis Fukuyama, «The End of History and The Last Man» (London: Hamish Hamilton, 1992), 66.

²¹³⁰ Fukuyama, *The End*, 66.

²¹³¹ *Ibid.*

²¹³² Fukuyama, *The End*, 67.

²¹³³ *Ibid.*

²¹³⁴ Véase p. 458 de esta tesis.

unidades políticas (naciones) más abstractas²¹³⁵ que las que en el pasado los territorios coloniales en trance de «liberarse» hubieran podido conformar (tribus), por otro lado, esos movimientos descolonizadores habrían hecho tambalear las estructuras nacionales de la metrópoli, estructuras que habrían visto en la conservación de las colonias por la metrópoli tanto una garantía para como un indicio de su consolidación. Independientemente del anacronismo que, urgida por los procesos modernizadores de China y la URSS, la Europa post-napoleónica se habría visto obligada a vencer, Fukuyama habría albergado pocas dudas de que para Kojève las democracias capitalistas liberales de la Europa de la posguerra habrían sido la menos anacrónica de las culminaciones del citado bonapartismo robesperriano, lo que para el politólogo norteamericano vendría a explicar que el propio Kojève hubiera tomado la decisión de «abandonar la docencia en la última parte de su vida para trabajar como burócrata para la Comunidad Europea»²¹³⁶. En la lectura de Kojève a cargo del profesor estadounidense, la Comunidad Económica Europea ejemplificaría, de hecho, el modelo de síntesis liberal-capitalista a cuyo servicio la razón kojéviana se habría puesto, sabedora como habría sido esa razón, de que ese modelo habría sido el llamado a imperar en el final de la historia. Pues bien, a esta lectura de Kojève a cargo de Fukuyama de acuerdo con la cual, no se habría estado sino a un paso de lograr el deseable alineamiento del planeta entero con arreglo al modelo liberal-capitalista tras la no menos deseable-entendemos- exportación del modelo bonapartista -robesperriano a todos los rincones del planeta, se le estaría presentando, un enojoso escollo. Este escollo no habría sido otro que el representado por las tesis de Raúl Prebisch, el economista argentino y alto cargo de la ONU al que más arriba veíamos cartearse con Kojève y cuyas tesis económicas éste equiparaba con las tesis francesas. Y es que, a juicio de Fukuyama, Prebisch y sus tesis no sólo habrían sido un peligroso exponente de un pensamiento económico que habría atribuido el estado de subdesarrollo en el que se encontraban determinados países pobres al sistema capitalista en su conjunto²¹³⁷, sino que dichas tesis habrían sido las responsables de articular la conocida como «teoría de la dependencia»²¹³⁸. Con base en la teoría de este nombre, habría sostenido el profesor norteamericano, algunos de esos países pobres o subdesarrollados habrían optado por adoptar políticas iliberales²¹³⁹, esto es, contrarias justamente a los dictados del final de la historia tal y como Fukuyama los habría interpretado en Kojève. Y así, a juicio del académico estadounidense «los más moderados «dependencistas» trataban de sortear a las corporaciones multinacionales occidentales y de estimular las industrias locales a base de erigir altas barreras arancelarias contra las importaciones, una práctica conocida como sustitución de importación. Las soluciones recomendadas por los teóricos de la dependencia más radicales trataban de socavar el orden económico global en general propugnando la revolución, el abandono del sistema de comercio capitalista y la integración en el bloque soviético siguiendo el modelo de Cuba»²¹⁴⁰. Clave de bóveda de las teorías «dependencistas» que Prebisch habría propugnado, habría sido, a juicio de Fukuyama, el postulado según el cual «Los países avanzados controlaban los términos globales de intercambio y, a

²¹³⁵ Véase p. 202 de esta tesis y Kojève, *Tyrannie*, 233.

²¹³⁶ Hacemos notar que Kojève no trabajó como burócrata para la Comunidad Europea, sino que lo hizo para el ministerio de economía francés dentro de una dirección que se habría dedicado a la política comercial exterior. Igualmente ponemos de relieve que Kojève habría entrado a trabajar para esa dirección con 43 años y que en ella estuvo trabajando durante 23 años de su vida hasta su muerte. Dudamos mucho que la docencia que hubiera podido ejercer -incluyendo los seis de su seminario sobre Hegel- se hubiera acercado en número de años a los que dedicó a la política comercial.

²¹³⁷ Fukuyama, *The End*, 41-42.

²¹³⁸ *Ibid*, 99.

²¹³⁹ *Ibid*, 100.

²¹⁴⁰ *Ibid*.

través de sus corporaciones multinacionales, obligaban a los países del Tercer Mundo a adoptar lo que se llamaba «desarrollo desequilibrado»- esto es, la exportación de materias primas y otros productos básicos con un bajo nivel de elaboración.»²¹⁴¹ Para el autor de «El Fin de la Historia y el Ultimo Hombre» a los argumentos de las tesis de Prebisch habría podido hacérselos remontar a Lenin y al panfleto redactado por éste en 1914 titulado «Imperialismo: la fase superior del capitalismo»²¹⁴². Siempre según el citado autor, el líder bolchevique habría intentado dar cuenta en ese escrito suyo de 1914 de las razones por las cuales el capitalismo europeo, lejos de haber conducido al continuo empobrecimiento de las clases trabajadoras, «habría posibilitado un aumento en el nivel de vida de éstas y el desarrollo entre los trabajadores de una mentalidad sindical razonablemente autosatisfecha»²¹⁴³. Para Lenin el capitalismo «habría sabido ganar tiempo a base de exportar la explotación que practicaba a nivel nacional en dirección a las colonias, donde la mano de obra nativa y las materias primas podían absorber la «plusvalía» europea.»²¹⁴⁴ Al contrario que para Marx, la contradicción final que habría de traer consigo el colapso del capitalismo no habría sido para Lenin, de acuerdo con Fukuyama, fruto de una lucha de clases que fuera a producirse en el interior del mundo desarrollado, sino fruto de una que habría tenido visos de producirse entre un norte desarrollado y el «proletariado global»²¹⁴⁵ del mundo subdesarrollado. Pues bien, estos o parecidos postulados leninistas, habrían sido los que, para el profesor de Stanford, habrían venido a cobrar nueva vida a mitad de los años cincuenta del pasado siglo de mano de las teorías «dependencistas» de Prebisch, teorías estas que se habrían centrado sobre todo en las situaciones económicas de pobreza de los países de América Latina. Las teorías de Prebisch habrían identificado al colonialismo como la causa eminente de esas situaciones de pobreza, así como el origen de la dependencia en que esas situaciones habrían sumido a esos países. El colonialismo, en la lectura que de Prebisch estaría haciendo Fukuyama, habría sido el principal responsable de que determinados territorios hubieran accedido tarde al sistema internacional de comercio, no siendo, por su parte, el «neocolonialismo» en tanto relevo del colonialismo original, sino el responsable de que, una vez dentro de dicho sistema, esos países hubieran carecido de instrumentos de control para cambiar a su favor los términos de intercambio, de suerte que su dependencia económica se habría perpetuado en razón misma de su participación en el sistema mundial de comercio en cuestión.

Sin saber a ciencia cierta la opinión que al kojéviano Fukuyama podría merecerle el colonialismo donante que Kojève habría venido a proponer en su conferencia de Düsseldorf como solución a los peligrosos desequilibrios que habría sufrido el mentado sistema mundial de comercio, nos limitaremos a dejar constancia aquí del paralelismo que podría trazarse entre el contenido de ciertos aspectos de la citada conferencia a cargo de ese «fiel servidor de la Comunidad Europea y de la Francia burguesa»²¹⁴⁶ que, según Fukuyama, habría sido Kojève, y el de unas teorías de la dependencia cuya paternidad el propio Fukuyama no habría vacilado en atribuir al «mismo Lenin»²¹⁴⁷.

²¹⁴¹ *Ibid.*

²¹⁴² *Ibid.*, 99.

²¹⁴³ *Ibid.*, 99.

²¹⁴⁴ *Ibid.*

²¹⁴⁵ *Ibid.*

²¹⁴⁶ *Ibid.*, 351, nota 32.

²¹⁴⁷ *Ibid.*, 99.

b.- Riesgos políticos y sociales para los países avanzados derivados de una industrialización masiva

Fiel al realismo que adscribe a Prébisch y a lo que él mismo llama tesis o doctrina francesa, Kojève previene en esta nota económica suya de 1963 contra el riesgo que entrañaría asumir despreocupadamente que de una industrialización masiva de los países subdesarrollados no fueran a derivarse consecuencias indeseadas. Centrarse tan sólo en el aspecto productivo del proceso industrializador e ignorar el impacto social y político que dicha industrialización podría acarrear a los países avanzados sería un error. Y es que una de las bases sobre la que inevitablemente tendría que sustentarse la industrialización de los países subdesarrollados no sería otra que la diferencia salarial que existiría entre los sueldos más bajos de esos países y los más elevados de los más avanzados. Para que esa diferencia de coste salarial productivo no se acabara traduciendo en un sistemático desmantelamiento de industrias en los países desarrollados habría sido necesario proceder con prudencia y, llegado el caso, proteger de la competencia de manufacturas producidas a bajo coste a aquellas industrias que pudieran estar siendo claves para el mantenimiento del tejido productivo en los países avanzados. Por proteger, Kojève va a entender penalizar con impuestos a la importación de productos que pudieran considerarse estratégicos. Nuestro autor, no obstante, reconoce lo cuestionable de la efectividad de estas medidas proteccionistas y admite en su nota que, de optarse por su aplicación sistemática, lo que con ellas se haría, sería poner en riesgo la diferencia competitiva fundamental de la que los países subdesarrollados podrían valerse para salir de su subdesarrollo. Bastaría con que se eliminara esa diferencia en aras de proteger la industria autóctona de los países industrializados, para que se frustrasen de raíz las posibilidades exportadoras de las nuevas industrias de los países pobres y, en consecuencia, para ahogar en germen el inicio de un proceso de equiparación global de los estándares de vida.

c.- Una alternativa: la integración económica regional

A juicio de Kojève, habría existido una alternativa para salir del aparente callejón sin salida que habrían formado, de un lado, los riesgos que para los países avanzados se habrían derivado de la entrada en sus mercados de productos de bajo coste procedentes de los países menos avanzados y, de otro, por las políticas impositivas a la importación que el primer tipo de países habría estado dispuesto a seguir para protegerse de esos riesgos. Esa alternativa habría pasado por que fueran los propios países subdesarrollados los que se pusieran al frente de la creación de entidades económicas regionales, en cuyo interior se diera prioridad a la exportación de los productos elaborados por sus incipientes industrias. Si la creación de regiones económicas había demostrado ser ventajosa en el caso de los propios países desarrollados, no habría razón para no creer que esa creación podía serlo todavía más si a las regiones en cuestión las constituía un conjunto de países subdesarrollados dispuestos a intercambiarse entre ellos bienes que ellos mismos habrían fabricado. Tanto la doctrina francesa como las teorías de Prébisch habrían estado de acuerdo en este punto: que la mejor forma de proceder a una industrialización masiva de los países subdesarrollados no habría consistido en permitir sin más que los productos de esos países inundaran los mercados de los desarrollados, sino en fomentar la integración de la primera clase de países en regiones económicamente estructuradas dentro de las cuales esos países pudieran producir y exportar los unos para los otros.

A quienes habrían abogado por estimular un tipo regional de integración económica como el acabado de describir, se les habría objetado que los países subdesarrollados, para poder autofinanciarse, habrían necesitado divisas fuertes y que dichos países sólo habrían podido obtener esas divisas si los países destinatarios de sus exportaciones eran países industrializados con de una moneda fuerte. Pero lo cierto

es que a los primeros les habría convenido más que el aporte de divisas les viniera vía un aumento del precio que se les habría de pagar por el suministro de materias primas a los países desarrollados, que no que lo hiciera vía exportación a los países avanzados de productos manufacturados. La integración económica regional presentaría además para esos países subdesarrollados la inestimable ventaja de permitirles, como consecuencia de que estarían realizando con preferencia sus importaciones dentro de la región en que se habrían integrado, un ahorro en la salida de divisas vía importación de productos de los países avanzados, un ahorro que daría prueba asimismo de ser siempre mayor que la entrada de divisas fuertes que pudiera producirse vía exportación de productos manufacturados a los países avanzados. En su afán por ilustrar esta casuística, Kojève no dudará en su nota de servirse del ejemplo de la integración europea. Y así, las donaciones del plan Marshall, haciendo las veces, si se quiere, de un ahorro de divisa que hubiera salido en la forma de importaciones a un país desarrollado con moneda fuerte, vendrían a equivaler al alza del precio de las materias primas exportables que nuestro autor estaría planteando como alternativa a la entrada de divisas fuertes en los países subdesarrollados vía exportación de productos manufacturados a los avanzados.

d.- Creación de regiones económicas. Restricciones cuantitativas y discriminatorias

La creación de regiones económicamente articuladas se habría atendido lo general al artículo XXIV del GATT, es decir, que dichas regiones económicas habrían estado llamadas a configurarse como uniones arancelarias o zonas de libre intercambio. El ejemplo de la O.E.C.E., sin embargo, estaría demostrando que una liberación discriminatoria de intercambios intra-zonales podría ser un medio de integración económica bastante más eficaz que las preferencias arancelarias. Para demostrarse realmente efectivos habría sido necesario, con todo, que los intercambios preferenciales intra-zonales fueran acompañados en cada caso de la creación de una unión regional de pagos. En el caso concreto de los países subdesarrollados el fondo de maniobra necesario para la creación de una unión regional de pagos habrían de proveerlo los países avanzados.

La creación de regiones económicamente articuladas podía verse asimismo racionalmente estimulada si los países avanzados se dispusiesen a realizar importaciones provenientes de una industria nueva sita en una región subdesarrollada. Estas importaciones, con todo, deberían ceñirse a aquellas industrias que estuvieran destinando el 80% de su producción al mercado de dicha región. Si, por el contrario, el grueso de la producción de esas industrias tuviera como destino países de fuera de la región económica en cuestión, los países avanzados deberían abstenerse de realizar esas importaciones. Es evidente que una industria que, situada en una región económica determinada, destinase el grueso de su producción a la exportación a los países avanzados en lugar de hacerlo a otros países de su misma región, estaría contribuyendo muy poco a estimular la industrialización de su región económica. De espaldas al mercado interior de su región, esa industria no estaría mostrando ningún interés por la elevación del poder de compra de los habitantes de los países que la integraban. Al autolimitar de la manera arriba propuesta sus importaciones, los países avanzados estarían evitando que en las incipientes regiones económicas se creasen nuevos Hong-Kong, especie de aislados islotes de desarrollo cuya mera existencia estaría bloqueando la integración económica del conjunto económico regional. Y no sólo esto, autoasignándose los países avanzados esta especie de cuotas a la importación en relación con las industrias nuevas sitas en los países subdesarrollados, el elemento de bajo coste salarial del producto fabricado en esos países habría dejado de jugar el papel determinante que, de lo contrario, jugaría. De esta que Kojève denomina

«política anti- Hong-Kong»²¹⁴⁸ se habrían beneficiado, por lo tanto, los propios países desarrollados. Y así, la amenaza que para la conservación del tejido productivo en esos países representaban las incipientes industrias de los países subdesarrollados habría logrado ser neutralizada gracias a la implementación de restricciones cuantitativa o cuotas, cuotas estas que habrían ejercido, a su vez, de estímulo para que se creasen mercados de salida en el interior de las regiones económicas de la que esos países subdesarrollados estarían formando parte.

La creación de regiones económicas habría sido vista por la opinión pública mundial favorablemente. Esa opinión y en particular, la de E.E.U.U., se habría mostrado más reticente al oír hablar de imposiciones de cuotas o de restricciones cuantitativas. La función de esas restricciones tal y como habría quedado expuesto en el párrafo anterior, se habría limitado, sin embargo, a facilitar y posibilitar la articulación económico-comercial de dichas regiones. Le habría correspondido a la comunidad económica europea el trabajo de combatir esos prejuicios contra las cuotas proponiendo que se modificase el artículo XVIII del GATT y que se autorizase a los países subdesarrollados a practicar restricciones cuantitativas discriminatorias. La misma Comunidad habría tenido que favorecer que se hiciese una interpretación del artículo XXIV del GATT en la dirección preconizada por los seis países de la CEE y que habría sido asimismo aceptada por la EFTA.

La creación de regiones económicamente estructuradas en los países subdesarrollados del África negra y de América latina se habría encontrado, a juicio de nuestro autor, bastante avanzada, al menos en el plano de las intenciones. Por el contrario, en lo que habría concernido a la industrialización del mundo árabe y a la del sudeste asiático no se habría hecho apenas nada aún. Sugiere Kojève, por lo tanto, en su nota que sea la CEE la que tome asimismo la iniciativa en este sentido.

La cuestión del patronazgo de las diferentes regiones por parte de determinados países tratada en su conferencia de Düsseldorf de 1957 y, más tangencialmente, en su nota de ese mismo año sobre la U.R.S.S. dirigida a Bernard Clappier, será una cuestión que volverá a aflorar en una nota administrativa redactada por Kojève en 1963 cuyo destinatario habría sido el mismo Clappier. En dicha nota Kojève viene a proponer que sea la CEE la que se haga cargo del patronazgo sobre el mundo árabe, esto es, no solo sobre un Magreb económicamente ya integrado sino sobre el oriente medio y próximo islámicos (imperio romano). En el África negra, por su parte, se habría impuesto una cooperación entre la CEE y la Commonwealth británica y en América latina, la cooperación de la primera con los E.E.U.U. En lo que se refiere al sudeste asiático, esta región estaría demostrando ser tan vasta que en ella habría sitio para repartirse el patronazgo entre la C.E.E., la Commonwealth y los USA. Será justamente en esta región del sudeste asiático donde, en una nota posterior de 1967, a Kojève vendrá a plantearse un problema japonés que se insinuaba ya en la nota del 08 de enero 1951 cuyo encabezamiento rezaba «Objeto: el punto iv, el informe Gordon Gray, el plan Colombo, el GATT y la O.E.C.E.» . El enfoque kojéviano para solucionar el mentado problema japonés habría pasado por sugerir que procediera a crearse una nueva región económica que pudiera ser concebida en parte como una reedición pacífica del antiguo plan imperial nipón de la gran Asia. A su entender, ello habría permitido, por una parte, ganar definitivamente a Japón para el mundo occidental, por otra, mitigar el malestar que un crecimiento económico descontrolado de parte japonesa no habría dejado de suscitar en el mundo avanzado y, por

²¹⁴⁸ Nota de Alexandre Kojève «Note pour Monsieur Wahl. Objet : sous-développement et régionalisme», del 19 de enero de 1963, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève «Écrits à caractère administratif», Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

último, poner un límite a la expansión política de la China comunista. En la práctica esto habría supuesto colocar, parcialmente al menos, la configuración de la región preferencial sud-asiática bajo la supervisión de Japón, país este al que, a juicio de Kojève, habría podido asimismo encargársele la financiación de la unión regional de pagos de dicha región económica.

ii.- Nota del 8 de noviembre de 1963: intento de una solución del problema inglés para los próximos diez años

Si, alguna constante dejan traslucir las notas económicas de Kojève como expresión de una razón práctica que estaría pensando y actuando a la escala mundial que le habría impuesto la realización de su Estado universal y homogéneo, ésta sería la pertinaz emergencia del problema británico como una especie de piedra en el zapato en el camino hacia la consecución de una articulación económica total del mundo. El problema británico aparecerá allí hasta donde menos se lo esperaría y así, cuando nuestro autor aborda la creación de regiones económicas a nivel global en la nota que elabora para Jean Wahl del 19 de enero de 1963 será justamente Hong-Kong, colonia por entonces británica, la que ofrezca el modelo a evitar de querer conseguirse una regionalización racionalmente efectiva del planeta. Como para corroborar este carácter de constante del «problema inglés», el 08 de noviembre de 1963 nuestro autor redactará una nota para Bernard Clappier con el título con el que encabezamos este sub-epígrafe, a saber: «Objeto: intento de solución del problema inglés para los próximos diez años»²¹⁴⁹. Cansado, se diría, de ese problema, Kojève estaría planteando en esta nota una tentativa de solución durable. Veamos.

a.- Los datos del problema

En 1963 el problema inglés estaría configurándose, para nuestro autor, en función de las variables que citamos a continuación:

1. El desplome de la libra esterlina, la grave crisis de la economía inglesa y la gradual insignificancia política de Gran Bretaña, no siendo ninguno de ellos en sí mismos objetivos que a la política francesa le interesaría perseguir, sí que serían factores que estarían determinando la fragilidad de la posición inglesa y que deberían ser tenidos en cuenta a la hora de definir el problema inglés al que se estaría queriendo dar una solución definitiva.
2. En la definición de dicho problema estarían pesando igualmente dos factores que vendrían acompañados de dos riesgos diferentes. Por un lado, el hecho de que fruto de la fragilidad de su posición Gran Bretaña pudiera acabar sometida a los dictados de la política de E.E.U.U. Por otro, la pretensión de Gran Bretaña a hacerse con el liderazgo de Europa, caso de su potencial adhesión a la CEE.
3. Ante los dos riesgos acabados de citar, la configuración de una Gran Bretaña orientada preferiblemente hacia la Commonwealth y defendiendo su autonomía económica y política frente al mundialismo norteamericano podría encajar muy bien en el esfuerzo de la política francesa por constituir y mantener la autonomía política y económica del continente europeo.
4. Le economía británica habría demostrado ser ante todo una economía de banqueros y de compañías de seguros. De menor importancia estructural que el sector financiero conformado por banca y compañías de seguros, los sectores del comercio y del transporte

²¹⁴⁹ Notas administrativas de Alexandre Kojève, «Note Pour Monsieur Clappier. Objet: Essai d'une solution du problème anglais pour les dix années à venir», 8 de noviembre de 1963, Fondos NAF 28320 Alexandre Kojève. Bibliothèque Nationale de France.

habrían constituido la segunda base de la economía del país. El tercer fundamento de la economía británica lo habría conformado el sector industrial. Si, por consiguiente, una de las condiciones con vistas a solucionar definitivamente el problema inglés estaría pasando por que que Gran Bretaña preservase su autonomía frente a las pretensiones hegemónicas estadounidenses, habría que dar prioridad a que el Reino Unido pudiese consolidar la autonomía de su sector financiero, un sector financiero del, que la libra esterlina en tanto divisa internacional en la que se efectuarían alrededor de la mitad de las transacciones mundiales, sería la mejor representante.

5. Del punto anterior se estarían derivando toda una serie de medidas, a saber:
 - a. Que a Gran Bretaña le fuera concedida una cierta autonomía en el ámbito de los intercambios mundiales.
 - b. Que a las exportaciones industriales británicas se las dispensase de discriminaciones comerciales de importancia y que a la industria del Reino Unido le sea garantizada, por medio del fomento de inversiones adecuadas, una productividad comparable a la de sus competidores.
 - c. Que, una vez se dieran las suficientes garantías de que los principales sectores de la economía británica habrían podido operar en términos autónomos, se procediese a intervenir sobre la estructura económica del sector agrícola del país, que, de todos, sería el sector de menor peso en el conjunto de su economía.
6. Comportando la estabilización de la libra esterlina sustanciales ventajas tanto para la economía occidental, en general, como para la francesa, en particular, Francia debería contribuir con sus políticas a la estabilización de la divisa británica:
 - a. A través un esfuerzo financiero.
 - b. A través de una reducción, vale decir, supresión de los aranceles industriales.
 - c. Evitando, en cambio, hacerlo a través del mantenimiento del actual sistema de bajos precios mundiales de los productos de consumo agroalimentarios, por implicar este sistema:
 - i. Un proceso de empobrecimiento relativo en los países subdesarrollados.
 - ii. Una distorsión de las condiciones competitivas en los sectores industriales, al permitir ese sistema mundial de bajos precios que los trabajadores industriales británicos pudieran alimentarse a precios más bajos y, por lo tanto, trabajar a cambio de salarios que estarían por debajo de las del resto de países avanzados.

b.- Tres estrategias- agrícola, arancelaria y financiera- para resolver «el problema inglés». Hacia una «solución atlántica»

En función del desglose de arriba, Francia habría debido estar dispuesta a hacer concesiones a Gran Bretaña en el ámbito arancelario a cambio de que Gran Bretaña, por su parte, hiciera lo propio en el ámbito de los precios agrícolas. Ahora bien, la situación político-sicológica que se habría generado tras la conferencia de prensa del presidente de la república (Primer veto del general De Gaulle a la incorporación

de Gran Bretaña a la CEE, declarando «Inglaterra no es ya gran cosa»), habría complicado cualquier aceptación por parte de los británicos de ninguna propuesta que estuviera partiendo de Francia. En razón a ello, Kojève va a sugerir en su nota que cualquier propuesta para solucionar el «problema inglés» que parta de iniciativa francesa se la vincule a los problemas de índole agrícola, problemas estos que, como se ha visto, habrían jugado un papel subalterno en la estructura económica del Reino Unido. Y así, habría estado en manos de Francia valerse del Plan Baumgartner - Pisani como excusa para deslizar sus propuestas de solución al citado problema. De conformidad con lo expuesto, nuestro autor habría estimado que la mejor forma de dar con la referida solución habría sido que a la misma se la abordara desde tres estrategias simultáneas, a saber:

1. Una estrategia agrícola diseñada por Francia (Plan Baumgartner-Pisani), pero cuya autoría podría quedar diluida en el conjunto de la CEE.
2. Una estrategia arancelaria, cuyo diseño correspondería a E.E.U.U.
3. Una estrategia financiera diseñada por Gran Bretaña (Plan Maudling).

Desde la perspectiva de la primera de estas estrategias, las circunstancias habrían sido propicias para que en noviembre de 1963 pudiera llegarse a un arreglo a cambio del cual al Reino Unido se le podría conceder en un plazo a precisar la adhesión a la Comunidad Económica Europea, que se le habría negado en enero de ese mismo año. Y es que cierto como habría sido que, en 1961, con ocasión de la primera solicitud de adhesión a la CEE por parte del Reino Unido, el problema agrícola habría demostrado ser un problema particularmente difícil de tratar, no lo estaría siendo menos que la necesidad de la aplicación mundial y generalizada del plan Baumgartner-Pisani habría llegado a ser reconocida incluso por los propios negociadores británicos como capaz de articular una eventual solución del problema agrícola a escala occidental. Lo suyo sería, pues, que en razón a los avances producidos:

1. Se aceptase una solicitud británica de inmediata incorporación a la C.E.E.
2. La C.E.E. movilizara los recursos necesarios para hacer frente a las consecuencias que de esa incorporación se derivarían para la economía de Gran Bretaña.
3. Se estructurasen las ayudas necesarias para proceder a un saneamiento de la economía británica vía una estabilización de la libra.

c.- La solución atlántica y los tres acuerdos atlánticos para una reorganización del mundo

Si «la actual incapacidad de Gran Bretaña de adherirse a la C.E.E.»²¹⁵⁰ no estaría siendo sino el reflejo de la raíz de lo que Kojève llamaba «el problema inglés», la superación de esa incapacidad habría tenido que buscarse, a su entender, no en base a reformas más o menos coyunturales o sectoriales sino, como ya apuntaba nuestro autor en su nota sobre el «plan Mansholt» de 1961 en base a una reorganización del mundo occidental en su conjunto, solución a la que Kojève habría dado en el escrito que estamos analizando el nombre de «Solución atlántica». La solución atlántica de Kojève pasaría por la consecución de un equilibrio estable que descansaría sobre tres pilares:

²¹⁵⁰ Notas administrativas de Alexandre Kojève, «Note Pour Monsieur Clappier. Objet: Essai d'une solution du problème anglais pour les dix années à venir», 8 de noviembre de 1963, Fondos NAF 28320 Alexandre Kojève «écrits à caractère administratif». Bibliothèque Nationale de France. (Los citados escritos fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia en el transcurso de mi estancia doctoral en septiembre de 2018 por la sobrina y legataria de Kojève, la Sra. Nina Kousnetzoff).

1. El pilar comercial-industrial. De carácter fundamentalmente norteamericano, este pilar se correspondería con el establecimiento de un sistema de comercio libre de productos industriales.
2. El pilar agrícola de diseño fundamentalmente francoalemán.
3. El pilar financiero- monetario. Si bien de impronta fundamentalmente británica, este pilar requeriría con carácter previo que el Reino Unido asumiera que la política agrícola habría quedado en manos francoalemanas.

Estos tres pilares habrían compuesto lo que Kojève en su nota va a denominar «tres acuerdos atlánticos»: el aduanero-arancelario, el agrícola y el monetario.

i.-El acuerdo atlántico aduanero- arancelario de impronta norteamericana

1. Implicaría la ausencia de discriminación arancelaria en los intercambios industriales (materias primas, productos semiacabados, manufacturas).
2. Sería una condición, si no suficiente, al menos necesaria para el mantenimiento de un excedente en la balanza comercial de los E.E.U.U., excedente que es el que habría permitido al gobierno estadounidense proseguir su esfuerzo militar y/o económico en favor de los países menos avanzados.
3. La puesta en marcha de esa liberación de los intercambios industriales se habría correspondido con el contenido del plan Kennedy, plan este que, según Kojève, se habría desarrollado sobre la base de una proposición de la C.E.E. en el sentido de la D.R.E.E. (plan Wahl)
4. Los objetivos:
 - a. Supresión de los aranceles en cuestión de 10 años tras la entrada en vigor del acuerdo.
 - b. Reducción de los aranceles industriales a niveles:
 - 0% en materias primas.
 - 5% en productos semielaborados.
 - 10% en productos manufacturados.
 - c. Las reducciones del punto anterior habrían sido pensadas para que se realizaran en cinco tramos anuales, en razón al 10% de la diferencia entre el derecho arancelario final previsto y el derecho aún aplicado.
 - d. Todas las reducciones anuales se practicarían hasta el final del quinto año, sin consolidar.
 - e. Transcurridos los cinco años, habría quedado en manos de los firmantes del acuerdo decidir, sí y cómo, continuar la bajada arancelaria hasta la supresión completa de los aranceles industriales.
5. El acuerdo atlántico arancelario habría contemplado asimismo la posibilidad de que dos o varios de sus firmantes pudieran ponerse de acuerdo por su cuenta de cara a crear una

zona o región de libre intercambio en el sentido del artículo XXIV del GATT. Dentro de cada una de esas zonas o regiones, los países miembros estarían en condiciones de proceder a efectuar reducciones arancelarias a un ritmo superior que el previsto por las tasas del 5 y el 10% del punto cuatro de arriba.

6. El acuerdo arancelario atlántico habría incluido como potenciales firmantes a todos los países altamente industrializados. Los países subdesarrollados, así como los del bloque soviético podrían eventualmente beneficiarse de las reducciones sin contrapartida, «conforme a la cláusula de nación más favorecida»²¹⁵¹

ii.- El acuerdo atlántico agrícola de impronta francoalemana (Plan Baumgartner-Pisani)

1. Se trataría de un acuerdo marco que afectaría a los productos agroalimentarios y pensado para que se concluyera, por un período ilimitado, entre todos los países exportadores de esos productos. Al acuerdo lo estarían componiendo una serie de sub-acuerdos, relativo cada uno al tipo de producto agroalimentario de que se tratase: cereales, café... Tanto el acuerdo general como los correspondientes sub-acuerdos particulares se habrían inspirado en el plan Baumgartner-Pisani, plan cuyos objetivos y mecanismo Kojève resume en:

- a. Los precios mundiales de los productos agroalimentarios pasarían a ser fijados con arreglo a la media de los precios de esos productos en los mercados nacionales interiores de los países altamente industrializados, esa fijación de precios siendo el resultado de:

- La supresión de toda subvención a la producción, exportación o consumo.
- El establecimiento de impuestos a la exportación.

Los precios mundiales agroalimentarios previstos por el plan Baumgartner-Pisani no se habrían alejado mucho, de hecho, de los que Francia ya habría estado aplicando en su mercado nacional interior.

2. Las sumas obtenidas en los países exportadores como consecuencia del alza experimentada en los precios agroalimentarios quedarían afectas a la financiación de una distribución concertada (gratuita o a precios reducidos) de alimentos a países que sufrieran subalimentación (plan Food for peace).
3. Los países exportadores de productos agroalimentarios podrían revertir a sus productores una parte (hasta el 20% por ejemplo) del beneficio que estuviera derivándose del alza de los precios mundiales de esos productos, a condición de que la producción exportable no fuera a aumentar solamente en razón a ese hecho.

²¹⁵¹ Véanse pp. 410-411 de esta tesis.

iii.- El acuerdo atlántico monetario-financiero de impronta británica

1. El objetivo que este acuerdo se habría marcado habría sido la estabilización de la libra como precondition de la estabilización de las divisas de los demás países.
2. Su duración sería de 10 años prorrogable.
3. El mecanismo de estabilización de la libra habría consistido en la consolidación durante diez años de un porcentaje a determinar de todos los balances en libras existentes a la fecha de entrada en vigor del acuerdo.
4. Los balances en libras posteriores a la entrada en vigor del acuerdo serían sometidos al régimen que a estos efectos habría previsto el gobierno británico.

Los tres acuerdos atlánticos habrían tenido que entrar en vigor simultáneamente, la no implementación de uno de ellos implicando automáticamente la anulación de los otros dos. La implementación de los acuerdos arancelario y financiero habría buscado que la economía del Reino Unido pudiese adaptarse a la ejecución de las disposiciones del acuerdo agrícola atlántico. Al final del décimo año de funcionamiento del acuerdo atlántico, Gran Bretaña habría logrado adecuar su régimen económico a las exigencias que se habrían desprendido del tratado de Roma de la Comunidad Económica Europea. La cuestión de la incorporación del Reino Unido a dicha comunidad habría quedado entonces reducida a una cuestión de pura voluntad política, quedando abierta la cuestión acerca de si al cabo de esos diez años los intereses y las posibilidades políticas de Francia seguirían partiendo de las mismas premisas que habrían dado pie al acuerdo atlántico por el que a Gran Bretaña se le habría dotado de capacidad para adherirse a la Comunidad Económica Europea.

vi. *Nota del 8 de noviembre de 1967: la acción futura del GATT y la no-adhesión del Reino Unido a la CEE*²¹⁵²

La última de las notas redactada por Kojève para la DREE que hemos recogido en esta tesis habría tenido como destinatario el a la sazón director del mentado organismo, Jean Chapelle. La nota lleva por título el de este sub-epígrafe y, como el lector podrá apreciar, Kojève vuelve a ocuparse en ella apenas medio año antes de su repentino fallecimiento en Bruselas del «problema inglés», problema este del que se habría hecho acompañar en sus escritos económico-administrativos al menos desde 1945. Nuestro autor comienza esta su nota de 1967 con una constatación: proceder a una incorporación sin más del Reino Unido a la C.E.E., sin antes haber procedido a hacer modificaciones de calado, no ya de la estructura económica británica, sino de la economía mundial en su conjunto, traería consigo la segura destrucción del proceso de integración europeo. La fecha de redacción de esta nota habría antecedido 21 días a lo que el 27 de noviembre de 1967 sería el segundo veto de Charles de Gaulle a la adhesión del Reino Unido a la Comunidad Económica Europea, veto este segundo que habría esgrimido parecidos argumentos a los que aparecen condensados en la constatación de Kojève de arriba, esto es: la incompatibilidad manifiesta que estaría existiendo entre los fundamentales económicos británicos y europeos. Sólo que el Kojève que redacta esta nota no se habría contentado con hacer esa constatación, sino que, yendo más allá, habría tratado de dar solución a dos cuestiones implicadas en aquella: en

²¹⁵² Notas administrativas de Alexandre Kojève, «Note Pour Monsieur Chapelle. Objet : L'action future du GATT et la non-adhésion du Royaume-Uni à la C.E.E.», 8 de noviembre de 1967, Fondos NAF 28320 Alexandre Kojève. Bibliothèque Nationale de France.

primer lugar, una que nos sería ya familiar²¹⁵³, a saber: la de cómo volver a Gran Bretaña y a su economía compatibles con una adhesión a la C.E.E. o al menos con el inicio de unas negociaciones plausibles con vistas que dicha adhesión pudiera producirse sin efectos desastrosos y, en segundo lugar, otra cuestión que tampoco nos sería del todo desconocida²¹⁵⁴, la de cómo hacer, para que, fuera del marco del proceso integrador europeo, el Reino Unido no acabara dependiendo de los intereses de EEUU. Ambas cuestiones habrían requerido que se acometieran acciones positivas en favor de Gran Bretaña.

a.- Nueva constatación de la incapacidad de Gran Bretaña para adherirse a la Comunidad Económica Europea: el atraso económico británico

Desde un punto de vista económico las razones de la incapacidad de Gran Bretaña para adherirse a la CEE podrían resumirse en las siguientes:

1. La orientación atlántica de la economía inglesa.
2. El papel mundial de la libra esterlina.

En función de estas dos razones económicas, al problema británico debería ser tratado:

1. Bien articulando una solución europea procurando mal que bien encajar la economía inglesa en el sistema económico continental.
2. Bien articulando una solución mundial y que en ella Gran Bretaña siguiera jugando un papel económico análogo al que habría venido jugando hasta ese momento.

A tenor del estado que el «problema inglés» habría presentado en 1967, de las dos de arriba, la mejor solución para Kojève habría sido la segunda. En ella sería, por consiguiente, en la que los países encargados de liderar el proceso de integración europeo se tendrían que concentrar. Esa solución mundial habría tenido como precondition que se estableciera un diagnóstico correcto de la causa real del problema inglés. Para el Kojève de 1967 esa causa no habría sido otra que el atraso económico de Gran Bretaña.

b.- El problema del crecimiento económico japonés. A la búsqueda de una región económica para Japón

Ese atraso económico de Gran Bretaña se habría presentado en 1967 solapado en el tiempo con otro problema que casi podría ser definido como su contrario, a saber: el problema japonés. Al problema japonés lo habría definido un exceso de crecimiento económico. Siendo imposible, como efectivamente lo era, proceder a ralentizar artificialmente ese exceso de crecimiento, Kojève expresa en su nota su temor a que, de no hacerse algo al respecto, el sistema económico mundial acabase chocando con dificultades sociales y políticas insuperables.

En el caso concreto de Japón, el problema habría residido en cómo hacer para que el avance expansivo de la economía japonesa no acabara chocando peligrosamente con el sistema económico comunista chino. Más en concreto, cómo y dónde, dada la inviabilidad de proceder a una desaceleración artificial del avance económico japonés, podrían encontrarse mercados de salida para la economía japonesa que estuvieran dando prueba de encontrarse ellos mismos en situación de expansión indefinida. Para Kojève

²¹⁵³ Véanse pp. 523-528 de esta tesis.

²¹⁵⁴ *Ibid.*

esos mercados de salida no habrían podido ser otros que los de los países del sudeste asiático. La solución del problema japonés estaría pasando, por lo tanto, por hacer de ese sudeste asiático la «gran Asia» en la que en un pasado no tan lejano habría soñado el imperio del sol naciente, sólo que esta vez por medios pacíficos. Como ya anticipara en su nota de 1963 «Subdesarrollo y regionalismo», la solución al problema del excesivo crecimiento económico de Japón habría implicado la creación de una región económica bajo el patronazgo de ese país nipón, región esta cuyos límites geográficos vendrían a coincidir con los del área que los propios japoneses habrían tratado de conquistar por medios militares y un imperialismo agresivo en la II Guerra mundial. Solo que, si esos medios habrían demostrado en su momento su ineficacia, así como un carácter profundamente anacrónico como lo habría demostrado la inapelable derrota del ejército japonés en 1945, los medios pacíficos en los que en 1967 la economía nipona se habría apoyado para hacer realidad su desaforado crecimiento, estarían demostrando el carácter moderno y a la altura de los tiempos que el sueño imperial japonés habría sabido cobrar en el mundo contemporáneo.

c.- El problema del estancamiento británico y del excesivo crecimiento japonés solucionados en una Commonwealth ampliada. La articulación de un sistema económico mundial equilibrado y razonable

Si la solución al problema que planteaba el excesivo crecimiento económico de Japón, habría implicado entonces la creación de una región económica bajo influencia japonesa en el sudeste asiático ¿Cómo habría pensado Kojève que podría llegar a articularse una región económica semejante? No, ciertamente, observa nuestro autor, sin contar con una intervención por parte de los países occidentales avanzados y no sin que esa intervención se materializara a través de la financiación, vía donaciones y préstamos, de las exportaciones japonesas a los países pobres del sudeste asiático. Financiar las exportaciones japonesas en el sudeste asiático habría venido a equivaler para los países avanzados europeos de la CEE tener que pagar para que los productos japoneses fueran vendidos y consumidos en esa región y librarse así de la competencia de los referidos productos dentro de sus propios mercados. Al mismo tiempo esos países estarían sufragando que la parte de Asia que, junto con Japón, estaría conformando esa región económica de nuevo cuño, no cayera bajo el yugo de la China comunista. Nos encontraríamos, pues, con que, a efectos de neutralizar la influencia china sobre esa vasta región del mundo, los países industrializados de occidente se habrían visto obligados a incurrir en una suerte de aceptación de resurrección del Japón imperial, si bien, como se ha dicho, en términos exclusivamente económicos y no de rearme. Por más que amortiguadas, las prevenciones de Kojève en 1951 respecto a un Japón que, aprovechando su crecimiento económico, hubiera podido optar por rearmarse, habría seguido presentes en esta nota suya de 1967. A esas prevenciones se habría debido que una de las condiciones que Kojève habría puesto para que la referida financiación se hiciese efectiva, habría sido que Japón diera muestras de ser un país políticamente fiable. Ahora bien, la mejor manera de garantizarse esa fiabilidad habría pasado por establecer una suerte de control sobre los desarrollos políticos del país nipón. Kojève evoca a este respecto en este informe suyo para la DREE la situación que se habría vivido en Europa inmediatamente después de la guerra, así como el reto que dicha situación habría planteado, a saber: el de cómo arreglárselas para reconstruir económicamente por medios modernos exclusivamente pacíficos y democráticos, esto es, ajenos por completo a cualquier sueño imperial de índole militar, una región destruida como lo habría sido la de una Mitteleuropa que venía a coincidir con el antiguo Reich alemán. Si en el caso europeo la función políticamente fiscalizadora sobre Alemania la habría ejercido Francia, ¿Por qué respecto a Japón esa función no podría ser ejercida por Gran Bretaña? Pues bien, efectivamente, para Kojève nada estaría hablando en contra de esta opción y es, en consecuencia, lo

que nuestro autor va a proponer en su nota, a saber: que a Japón se lo incluya en el área económica de influencia británica, esto es, en la Commonwealth, una Commonwealth, cuya economía, de resultados de la incorporación a ella de un Japón con altas tasas de crecimiento económico, saldría revigorizada y fortalecida. Reformar la Commonwealth con el objetivo de que esta incorporase en su seno a un Japón encargado de liderar la industrialización y elevación del nivel de vida en la región del sudeste asiático estaría contribuyendo además a hacer que dicha región entrara a más no tardar en un círculo virtuoso de crecimiento económico. Una economía como la británica sumida en un crónico estancamiento no habría podido sino beneficiarse de una reforma como la propuesta por Kojève en su informe. Valiéndose del crecimiento económico que, como consecuencia de la inclusión de Japón y su área de influencia, la Commonwealth experimentaría, Gran Bretaña habría podido acometer una estabilización de su divisa y de la zona esterlina por entero. No vacila, pues, nuestro autor, en función de lo expuesto, a la hora de proponer al director de la DREE que, previo consentimiento de la CEE y de los E.E.U.U., se procediese a una revisión de los acuerdos que en 1932 se habrían tomado en la conferencia del imperio británico en Ottawa. Contando con el beneplácito previo de los países avanzados europeos y de los E.E.U.U., la creación de una Commonwealth ampliada con Japón y su área de influencia extendida por el sudeste asiático, habría permitido estabilizar la libra gracias al crecimiento económico que habría registrado nueva región y, con ello, que el Reino Unido pudiera volver a ejercer su tradicional papel de país banquero, asegurador y transportista, es decir, su papel tradicional de país eminentemente comerciante.

La acabada de describir habría sido una solución mundial al problema inglés que habría evitado que Gran Bretaña tuvieran que abandonar sus tradicionales lazos con la Commonwealth y su papel tradicional de agente económico-financiero y que habría ahorrado a ese país tener que adaptar su estructura económica toda a las condiciones que la Comunidad Económica Europea le habría impuesto para su adhesión, condiciones que, en muchos casos, habrían demostrado estar yendo en contra de la idiosincrasia de la economía británica. Pero no solo esto, la solución mundial al problema inglés por medio de la creación de una Commonwealth ampliada como la descrita habría significado al mismo tiempo un reforzamiento de los lazos entre Gran Bretaña y la C.E.E. gracias a la incorporación de Japón a la mancomunidad de librecambio vinculada al imperio británico. Y es que esta nueva Commonwealth habría venido a articular una estructura en cuyo interior las economías del sudeste asiático habrían pasado a quedar integradas a través de Japón en una unidad. Si las exportaciones japonesas al sudeste asiático iban a ser, como se ha dicho, objeto de ayudas tanto financieras como comerciales por parte de los países avanzados, una Gran Bretaña de nuevo próspera se habría encargado además de neutralizar políticamente al país nipón y de cuidar de que éste circunscribiera su crecimiento al ámbito económico. En este sentido, aparte de con los de E.E.U.U. y la CEE esta operación habría contado a buen seguro con el beneplácito de la Unión Soviética, puesto que la creación de una Commonwealth ampliada con un importante ramal asiático habría permitido a las potencias en liza en la guerra fría desentender una región geográfica como la asiática sin tener que temer que la misma fuera a caer en manos de China. Eso sí, el apoyo de los E.E.U.U. a dicha operación habría de tener un carácter explícito, no en vano una Commonwealth reconfigurada como una cuarta región económica mundial junto a las estadounidense, europea y rusa, sólo sería realizable si los planes de los estadounidenses no implicaran una hegemonía mundial que no admitiera, por así decirlo, delegación. Sea como fuere, dando por descontado ese apoyo explícito de los USA el sistema Commonwealth propuesto por Kojève para dar una solución al problema inglés estaría demostrando:

1. Tratarse de un sistema equilibrado que habría permitido tanto a USA como a la URSS equilibrar el eventual poder de China.
2. Haber vuelto incontestables las hegemonías políticas y económicas de URSS y USA en sus respectivas áreas de influencia, a saber: Europa del Este y América del sur respectivamente.
3. Hacer viable una distribución regional equilibrada entre los demás poderes económicos del mundo, entre los cuales estaría sobresaliendo el de Europa y el patronazgo de ésta sobre la región económica de África y Oriente próximo.

Esta distribución del mundo occidental en cuatro regiones económicas (Región euro-mediterránea, región británico-japonesa, región americana, región soviética) requeriría, como se ha visto, la sanción explícita de los E.E.U.U. Pero Kojève no ve en su nota qué objeción podrían los norteamericanos poner a la articulación del mundo por él presentada, visto que aquél quedaría estructurado en cuatro regiones relativamente independientes y alejadas las unas de las otras, es decir, lo suficientemente dispersas como para no estar implicando un peligro recíproco.

Desde una perspectiva específicamente japonesa, el sistema de una Commonwealth ampliada lo habría pensado Kojève en los términos de una compensación. Dicha compensación habría supuesto la concesión a Japón de la franquicia económica sobre los mercados del sudeste asiático a cambio de la renuncia por parte del país nipón a ver en los mercados euroamericanos la salida natural para sus productos. Desde la perspectiva de las relaciones euro-japonesas esa compensación habría sido susceptible, por añadidura, de traducirse en una cooperación más estrecha a nivel científico-técnico, lo que eventualmente podría contribuir a que esas dos zonas superaran el diferencial tecnológico que habrían mantenido con los E.E.U.U.

d.- Estrategias y tácticas a seguir para la implementación de la solución mundial al «problema inglés»

Si un sistema mundial como el cuatripartito kojéviano, con una Commonwealth ampliada estaría dando prueba de tratarse de un sistema equilibrado y razonable para solucionar «el problema inglés» ¿Qué pensarían de él los británicos? Es la pregunta que Kojève viene a plantearse a continuación. ¿Con qué grado de aceptación podría contar un planteamiento semejante entre la población de las islas? A nuestro autor le caben pocas dudas acerca de que una parte de ellos- los «churchilianos»²¹⁵⁵, sobre todo- se mostraría favorable a una expansión de la Commonwealth como la propuesta, sólo que el hecho de que la misma les viniera, si no impuesta, sí que al menos sugerida desde fuera podría provocar en algunos el deseo de insistir en la solución europea simplemente por considerarlo más fácil o «llevados por la pereza»²¹⁵⁶. Si este fuera el caso, si eventualmente estuviese siendo una irritada desganada la que en última instancia estaría llevando a los británicos a inclinarse por la opción europea y el concomitante rechazo de la solución mundial a su problema, cabría plantearse si ello mismo no estaría descalificando a la propia Gran Bretaña como candidato a adherirse a la Comunidad Económica Europea. Una solución mundial al problema inglés, en contraste con una regional europea, presentaría, en cualquier caso, la virtud de ahorrar a sus muñidores dilemas innecesarios.

²¹⁵⁵ Notas administrativas de Alexandre Kojève, «Note Pour Monsieur Chapelle. Objet: L'action future du GATT et la non-adhésion du Royaume-Uni à la C.E.E.», 8 de noviembre de 1967, Fondos NAF 28320 Alexandre Kojève. Bibliothèque Nationale de France.

²¹⁵⁶ Notas administrativas de Alexandre Kojève, «Note Pour Monsieur Chapelle. Objet: L'action future du GATT et la non-adhésion du Royaume-Uni à la C.E.E.», 8 de noviembre de 1967, Fondos NAF 28320 Alexandre Kojève. Bibliothèque Nationale de France.

En función, pues, de esa solución mundial, ¿Cuál debería ser entonces la estrategia de la política francesa? Kojève no andará falto de resolución ni de ambición para responder a esta pregunta y desde su nota para la dirección de la DREE nuestro autor viene a instar a que se convoque cuanto antes un encuentro entre los países industrializados no socialistas con vistas a «organizar o reorganizar la estructura económico-financiera-comercial del mundo occidental de suerte que se permita a Japón y Gran Bretaña desarrollarse en ese mundo sin importunar el desarrollo de los demás.»²¹⁵⁷

Pasando, pues, la estrategia de Francia por la convocatoria de dicho encuentro mundial ¿Cuál habría debido ser entonces a nivel táctico política francesa? Insiste Kojève en que también los movimientos tácticos implicarían un acuerdo con los norteamericanos. Sin que a ese nivel tuviera que ser necesariamente explícito, ese acuerdo estaría siendo, con todo, imprescindible. De contarse con ese acuerdo tácito, la táctica francesa podría consistir en hacer lo posible por que se retrasara la apertura de negociaciones de una adhesión de Gran Bretaña a la C.E.E. y, en vez de ello, que se priorizara la solución mundial que incluía la creación de la mentada Commonwealth ampliada con Japón. Esta solución, que Francia se encargaría de promover entre bambalinas, habría tenido que pasar, no obstante, el filtro de organismos multilaterales, o lo que es lo mismo, la solución mundial, por más que promovida por Francia, debería ser acometida en el marco general de la O.C.D.E., a ser posible, además, mientras el Sr. Wyndham White estuviese ocupando la secretaría general de dicho organismo, Sir Eric Wyndham White, no siendo otro sino el fundador del GATT y en la fecha de la nota de cuyo análisis nos ocupamos, primer director general de la O.C.D.E. Pero Kojève no deja de reconocer al mismo tiempo que esta vía táctica llevaría tiempo, al menos 2 ó 3 años. Demasiado. Urgido por un ánimo extrañamente resolutivo que le habría llevado a pensar en soluciones totales de aplicación inmediata, a nuestro autor le vemos pasar en este informe a proponer la sesión ministerial del GATT prevista para finales del mismo mes de noviembre en que lo escribe, como foro para que se diesen los primeros pasos de cara a la implementación de la solución mundial del problema inglés. Pero de nuevo aquí, una solución exclusivamente patentada por Francia, se habría encontrado en la necesidad de hacerse valer previamente en el seno de la C.E.E. pues únicamente dotada de la cobertura colectiva de este organismo habría tenido una propuesta de cuño netamente francés posibilidades de conseguir ese acuerdo, aunque fuera tácito, de los EEUU. Así las cosas, no habría habido tiempo que perder y en los días siguientes Francia habría tenido que hacerse cargo de consensuar un comunicado con los norteamericanos para lo cual sería necesario que se pusiera en marcha un grupo de trabajo en el seno de la C.E.E. con el cometido de elaborar cuanto antes un borrador de acuerdo. Este acuerdo, según lo dicho, habría sido pensado para su presentación en la próxima reunión plenaria del GATT, reunión ésta en la que deberían acometerse discusiones exploratorias acerca de la nueva orientación de la economía mundial. Siendo preliminares, estas discusiones habrían de derivar ulteriormente en negociaciones que se desarrollarían en el marco de la O.C.D.E.

Poco más de medio año después de esta propuesta de encuentro mundial a cargo de una razón práctica kojeviana visiblemente urgida por un tiempo que parecía escapársele, la solución definitiva del problema inglés y la articulación económica razonable del mucho a tratar en dicho encuentro, se habrían visto indefinidamente pospuestas a causa de la fatal crisis cardíaca que a nuestro autor le sobrevino en el transcurso de una reunión de la C.E.E. en Bruselas.

²¹⁵⁷ Notas administrativas de Alexandre Kojève, « Note Pour Monsieur Chapelle. Objet : L'action future du GATT et la non-adhésion du Royaume-Uni à la C.E.E. », 8 de noviembre de 1967, Fondos NAF 28320 Alexandre Kojève. Bibliothèque Nationale de France.

CONCLUSIÓN

1.- Brexit o el problema inglés

Algo menos de 52 años después de la redacción de esta última nota y algo más de 51 años tras la repentina muerte de Kojève en Bruselas, el «problema inglés» no sólo es que siga pendiente de recibir una solución, sea esta mundial o no, es que a dicho problema lo vemos situarse en nuestros días en el centro de las relaciones entre el continente europeo y las islas británicas. Solo que esta vez no se trataría de ningún veto a cargo de ningún presidente de la república francesa, sino de la voluntad del gobierno británico de desvincularse del acuerdo de integración en la Comunidad Económica Europea en la que el Reino Unido habría acabado por entrar en 1971 tras dos frustrados intentos: el de 1961 comentado en esta tesis y uno posterior de 1967. A juzgar, pues, por los hechos más recientes, nuestro tiempo habría dado la razón al tándem Kojève - de Gaulle cuando ambos fundamentaban en la incompatibilidad entre las economías británica y continental su rechazo a una integración europea que incluyese a Gran Bretaña. Pero si al asunto lo miramos un poco más de cerca quizá sea legítimo preguntarse si, en el caso de Kojève al menos, lo que éste habría entendido por problema inglés no habría tenido que ver, en realidad, con otra cosa. Nos referimos a la idea de integración, no tanto europea, cuánto mundial, que a nuestro autor le habría suministrado su filosofía y en la que la particularidad británica habría tenido una difícil cuando no imposible cabida. Y es que de la supresión de lo que en sus informes ministeriales llamaba «problema inglés», Kojève habría llegado a hacer depender poco menos que la viabilidad de su proyecto de realización de un Estado Universal y Homogéneo. Como solución transaccional a dicho problema, nuestro autor, lo acabamos de ver, habría llegado a imaginarse el destino de Gran Bretaña, antes ligado al de un remoto Japón, que, a la Europa del continente, cualquier cosa, parecería, con tal de impedir que un liberalismo no-integrable a nivel europeo como lo habría sido el británico, viniera a entorpecer el designio uno y universal que Kojève habría tenido en mente para el mundo en su totalidad. Pues bien, quizá entonces el problema de Kojève no hubiese sido tanto inglés, cuanto relativo a la universalidad que esos sus designios mundiales habrían encerrado, a saber, una universalidad- la de los amos- que no habría contado con la pluralidad- la del esclavo burgués- sino para integrársela, de suerte que cualquier arista particular que pudiera venir a poner en riesgo la circular perfección de dicha universalidad fuese inmediatamente abolida.

2.- El problema europeo y una Europa gaullista

El impenitente realismo y el reiteradamente proclamado carácter no utópico del pensamiento kojéviano le habría llevado a nuestro autor a pensar y a actuar en dos planos diferentes: el plano del ideal o concepto- el plano de la intención y la voluntad- y el plano de la realidad- plano del acto; real, el primer plano; irreal, en el fondo, el segundo, aunque pudiera parecer lo contrario. Pero mientras el primer y real de estos planos no diese prueba de poder hacerse acto en el mundo, el presente irreal del segundo habría sido el encargado de determinar las condiciones a las que Kojève habría tenido que adaptar su

razón práctica con el fin de suprimir ese mismo presente desde dentro. Así las cosas, nuestro autor no habría tenido mayor inconveniente en acoplar sus planes a lo que el presente de su tiempo le hubiese deparado en cada momento y, si es cierto que nuestro autor habría trabajado indeseablemente- hasta el punto de que moriría en el acto- como alto funcionario francés para hacer realidad su ideal o concepto en el mundo, no lo sería menos que la concomitante supresión del presente la habría acometido nuestro autor desde el mismo presente al que en cada caso se habría visto obligado a adaptar tanto el proyecto homogéneo y universal que su intención le dictaba, como el correspondiente programa constructivo y definido que su voluntad habría elaborado para implementar dicho proyecto. De ahí, probablemente, que el secreto fuera algo consustancial a la obra y al mismo personaje que Kojève habría construido con su biografía, la idea de «camuflaje» de su escrito sobre el arte de la escritura del emperador Juliano pudiendo ser puesta en conexión en este sentido con la idea de simulacro de su «La Noción de la autoridad» de 1942, y tanto ese «camuflaje» como ese «simulacro», a su vez, con la condición de espía para el KGB de nuestro autor. Y es que sendas nociones, la de «camuflaje» y de «simulacro», así como los actos que como agente secreto soviético la razón práctica kojéviana habría llevado a cabo, habrían tenido la virtud de propiciar un desdoblamiento del presente desde el que Kojève habría podido operar una pensada y deseada -pensada por deseada- transformación revolucionaria del mundo dado. Bien mirado, ese mismo desdoblamiento del presente podría estar ya contenido en la misma concepción kojéviana de lo «en potencia» como algo real. Y es que si la realidad del pollo era, como Kojève nos decía en su «Esbozo de una fenomenología del derecho», la potencia del huevo actualizada, potencia esta, por su parte, cuya realidad habría estado constituida por el devenir de ese mismo pollo²¹⁵⁸, el presente político que a nuestro autor le habría tocado vivir habría sido igualmente tanto una realidad fundamentalmente en devenir, como una potencia real susceptible de ser siempre reactualizada mientras la llegada al término infranqueable de la historia no viniera a demostrar que la fuente de las acciones nuevas se hubiese agotado y que, en realidad, se habría venido haciendo lo mismo desde hace ya tiempo. Revelador de la doble actitud kojéviana respecto del presente dado de su tiempo, lo habrían sido tanto el conato de resistencia de Kojève al plan Schuman- Monnet como el coyuntural solapamiento de los planes políticos de nuestro autor con los de la Francia del general de Gaulle.

Respecto al referido conato nos reiteramos en lo ya dicho en esta tesis, a saber, que Kojève habría visto en la supranacionalidad sectorial y limitada a las economías de dos países europeos en particular- Francia y Alemania- característica de Comunidad Europea del Carbón y del Acero de la proposición Schuman, una amenaza para sus planes de realización de una supranacionalidad a escala mundial. Porque no es ya que una alta autoridad como la de Schuman- Monnet hubiera implicado una supranacionalidad tendencialmente condicionada por los intereses nacionales de Francia y Alemania, es que una supranacionalidad semejante habría sido una supranacionalidad abstracta a la que, marginando a los gobiernos nacionales, le habría sido vedado constituirse en una voluntad general concreta, resultado como sólo habría podido ser esta, de una superación voluntaria- esto es, democrática- de las soberanías nacionales. A pesar, no obstante, de estas reticencias y de sus ocasionales maledicencias acerca de Monnet, la resistencia a los planes Schuman-Monnet por parte de Kojève no habría pasado de su condición de tentativa. Y es que a nuestro autor no se le habrían escapado los límites que a sus actos le habría impuesto el presente «irreal» de su tiempo. En el caso de la C.E.C.A. ese presente habría demostrado ser tanto más «irreal» cuanto habría venido acompañado del provincianismo de una pequeña Europa frente a una O.E.C.E. cuyas ambiciones integradoras bajo los auspicios globales de los E.E.U.U. habrían

²¹⁵⁸ Véase p. 251 de esta tesis.

incluido y afectado a dieciséis países distintos Pero la «libertad real en acto» no habría sido sino aquello de lo que estaba hecha la historia y lo que a ésta la volvía imprevisible, así que lo más recomendable habría sido encajar el retroceso que el éxito del plan Schuman-Monnet habría supuesto y trabajar desde la C.E.C.A.- además desde otras instancias menos provincianas-, como la realidad en devenir que aquella no habría dejado de ser y proceder así a su superación.

En lo que se refiere a la segunda cuestión, esto es, a la del solapamiento de los planes de Kojève con los de la Francia de de Gaulle, nuestro autor habría visto a sus cincuenta y seis años en la V República francesa puesta en marcha por el general francés en 1958, la realización de algo que en la práctica podría haberse acercado a la idea de imperio latino que habría concebido en 1945 a los 43. No, desde luego, por la inexistente afinidad latina entre los países que habrían conformado la Comunidad Económica Europea de entonces, cuánto porque en la creación de la V república habrían venido a confluír una serie de factores históricos que Kojève podría haber visto, en razón de su filosofía, como particularmente atractivos y sugerentes, a saber:

1. Un liderazgo europeo ejercido incuestionablemente por Francia, país este que, en su calidad de rampa práctica para los incommunicables proyectos kojevianos, habría demostrado ser tanto más útil para los mismos, cuánto mayor su influencia en el mundo.
2. Una Francia, esa de 1958 además, a cuya cabeza se habría encontrado una personalidad fuerte como la del general de Gaulle, aspecto éste que no habría dejado de concordar con la probada inclinación kojeviana por los «tiranos modernos» o personalidades políticamente fuertes, desde Napoleón pasando por Stalin, Churchill o Salazar²¹⁵⁹ hasta el carismático militar francés al frente de la V República francesa.
3. Un de Gaulle, por añadidura, que, a diferencia de 1945, habría conseguido, a ojos de Kojève, erigirse en 1958 en representante objetivo de la voluntad general francesa, voluntad ésta en torno a la cuál se habrían congregado, por encima de la división política de los partidos, las élites dirigentes del país galo conformando una suerte de eficaz corporación vertical que, compuesta en su cúspide por inspectores de finanzas, estaría recordando al reconfigurado movimiento de la resistencia que nuestro autor delineaba en su escrito «Esbozo de una doctrina para la política francesa» de 1945. Como ya sabemos, el propio Kojève habría formado parte de esa élite de tecnócratas que se habría encargado de «modernizar» Francia con probado éxito durante el periodo conocido como «treinta gloriosos», razón de más por la que nuestro autor habría tenido especial cuidado en camuflar la doble condición- en acto y en devenir- del presente desde el que su razón práctica habría estado actuando.
4. Por si fuera poco, reforzados sus poderes en noviembre de 1962, la presidencia de la República a cargo de de Gaulle, habría conseguido repeler por dos veces, y también con probado éxito, el peligro no menor de que los intereses británicos fueran a inmiscuirse en los esfuerzos de integración europeos que Francia habría liderado, con la amenaza que ello habría supuesto para el proyecto gaullista de «usar Europa como un medio para aumentar el poder de Francia y que ésta pudiera actuar autónomamente en la escena internacional»²¹⁶⁰.

²¹⁵⁹ Kojève, *Tyrannie*, 222.

²¹⁶⁰ Ludlow, *Dealing*, 209.

5. Y, por último, nos estaríamos encontrando con el inestimable factor que para Kojève habría constituido una Alemania, cuya máxima en política exterior durante el tiempo en que de Gaulle habría estado al frente de los destinos de la V República francesa no habría sido otra sino abstenerse de hacer nada que pudiera llegar a poner en entredicho el acercamiento francoalemán.

3.- Kojève y la sociedad global I

En paralelo a las tensas transacciones kojevianas con las realidades políticas del presente en acto de su tiempo, la razón práctica de nuestro autor no habría dejado de trabajar en el plano de la realización del concepto, esto es, en el plano de la realidad en devenir, vale decir, en el plano real de la potencia- intención y voluntad. Y lo habría hecho desde 1945 hasta 1968 desde el puesto en la alta administración francesa que ocupaba, buscando sin apenas descanso que se procedieran a tomar medidas a nivel de las variadas instancias internacionales para que se produjera una liberación mundial de los intercambios, liberación que, unida al correspondiente desarme arancelario, habría contribuido a la realización de una nivelación universal de los estándares de vida y una «igualación de los ingresos dentro de cada país y entre los países (underdeveloped countries)»²¹⁶¹. Sólo que también aquí el principio de realidad y sesgo anti-utópico del pensamiento kojeviano habrían hecho gala de un gradualismo y de una capacidad de adaptarse a las condiciones del presente. Quiere decirse que la perseveración en la realización del concepto no se habría encontrado en Kojève reñida con la idea de que para conseguir dicha realización habría habido que proceder por etapas y que a estas etapas no habría estado en la mano de uno determinarlas por completo habida cuenta de la «libertad real en acto»²¹⁶² constitutiva de las acciones históricas humanas. Así habría que entender, en efecto, que nuestro autor hubiese sido capaz, por ejemplo, de compaginar su visión de la realización del concepto en un imperio socialista universal y homogéneo final con la propuesta de distribución geoeconómica del mundo occidental en cuatro regiones independientes las unas de las otras, propuesta que le veíamos realizar en la última de las notas administrativas analizadas en esta tesis, la de noviembre de 1967. O también, que Kojève se aviniera a transaccionar con el concepto de región geoeconómica por oposición a la universalidad o integración mundial que se habría encontrado inscrita en el principio económico liberal de la no-discriminación.²¹⁶³

Interesante resulta igualmente ver cómo Kojève y su razón práctica habrían tratado de armonizar la potencial universalidad contenida en el principio liberal de arriba con la neutralización de la desigualdad inherente al concepto de intercambio. Si en función de su fenomenología del derecho, a esa armonización o síntesis entre, de un lado, la igualdad y, de otro, la diferencia equivalente, cabría verla como el producto final de la evolución histórica del derecho en base a la dialéctica de las dos justicias, lo cierto es que, en el terreno de la práctica, a la razón kojeviana – apremiada esta quizá por de falta de tiempo para realizar su proyecto-puede vérsela como queriendo por momentos que los acontecimientos se precipiten. Y así, los intentos de la razón práctica kojeviana por armonizar el principio de la igualdad con el de la equivalencia inherente al intercambio, o, si se quiere, con el de la desigualdad implicada en la ley de la oferta y la

²¹⁶¹ Kojève, Alexandre. "Colonialism from a European perspective." *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n° 1, 98. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vries-ed-and-translator>; Schmitt y Kojève, «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 10. DOI 10.3917/phil.135.0005

²¹⁶² Kojève, *Esquisse*, 576, nota 1.

²¹⁶³ Oppermann, L. *Europe monétaire*, 17.

demanda no habrían encontrado inconveniente en recurrir a la introducción en economía del principio de la «toma-don». La toma-don sería así la forma que el reparto o la distribución habría adoptado en un mundo en el que el derecho del primer ocupante habría dejado de existir por haberse ocupado ya todo. Pues bien, Kojève habría visto en las políticas norteamericanas de ayuda al desarrollo de finales de los años cuarenta del pasado siglo una especie de trasunto de la referida «toma-don». Esas políticas habrían supuesto un recurso inestimable a efectos de conseguir que se produjese la armonización entre la equivalencia inscrita en los intercambios y la consecución de la igualdad. Necesitada como esa armonización habría estado de un impulso extra, además del que ya estaría recibiendo de la dialéctica igualdad-equivalencia relativa a la justicia, las políticas norteamericanas derivadas del punto IV del discurso de Truman habrían venido a constituirse en un factor indispensable para que la liberación universal de los intercambios pudiese desembocar en la igualdad perfecta del Estado universal y homogéneo o, en su defecto, de un hito en el devenir de aquel. A tenor de las esperanzas que, con vistas a hacer realidad su imperio o Estado final, Kojève habría depositado primero en el referido punto iv del discurso de Truman y, más tarde, en los planes modernizadores estadounidenses, se hace difícil no concluir que nuestro autor habría tenido una consideración muy distinta de las dos versiones, la británica y la norteamericana, del liberalismo anglosajón. Si la versión británica de ese liberalismo no habría pasado de representar, a sus ojos - excepción hecha quizá, razones de propaganda mediante, de su ponencia de Düsseldorf en 1957 – sino una forma político-económica poco menos que caduca y difícilmente conciliable con su proyecto de Estado universal y homogéneo, a la versión liberal estadounidense, Kojève da la sensación de querer apropiársela para sí con la finalidad de ponerla al servicio de los intereses del Estado francés, o lo que es lo mismo, al servicio de los suyos propios pero camuflados bajo ese Estado, como si en la versión liberal norteamericana, o quizá mejor, en los programas modernizadores estadounidenses, nuestro autor hubiese visto un buen lubricante para la realización del concepto o comunidad ideal que habría tenido hegelianamente en mente.

En su libro «Community: seeking safety in an insecure world»²¹⁶⁴, el sociólogo polaco Zygmunt Bauman viene a definir a la nueva élite de ejecutivos, causa y consecuencia a la vez del proceso de constitución de la sociedad global, como una élite sin domicilio fijo, extraterritorial, «habitantes de un mundo no definido por una dirección permanente (en el sentido físico o topográfico anticuado de la palabra)»²¹⁶⁵, cuya vida habría estado hecha de continuos viajes y para cuyos miembros los límites geográficos nacionales del Estado-nación se habrían vuelto realidades irrelevantes. Y así, si según testimonio de un ejecutivo de la multinacional AT&T, éste se habría considerado a sí mismo y a sus iguales como parte de una clase de ciudadanos del mundo que, por casualidad, habrían compartido pasaporte americano», Bauman trae asimismo a colación en ese breve ensayo las palabras de un directivo de la corporación Nike para quien «la única gente que a la que le interesan las fronteras nacionales son los políticos»²¹⁶⁶. Pues bien, mirado desde cierta óptica, a Alexandre Kojève podría considerársele una especie de precursor de esa élite y de estos ejecutivos. Primero porque nuestro autor podría ser considerado como uno de los artífices conceptuales del mundo entre cuyas principales metrópolis la referida élite se habría dispuesto a pasar al menos «un tercio de su tiempo»²¹⁶⁷ volando. Segundo, porque él mismo habría sido una de los primeros y más conspicuos representantes de esa élite itinerante, al haberse pasado entre 1945 y 1968, la mayor

²¹⁶⁴ Zygmunt Bauman, *Community: seeking safety in an insecure world* (Cambridge: Polity Press, 2001).

²¹⁶⁵ *Ibid*, 54.

²¹⁶⁶ *Ibid*, 55.

²¹⁶⁷ *Ibid*.

parte de su tiempo viajando. Revelador a este respecto podría serlo el testimonio que nos ofrece el inspector Raymond Nart, quien, en trance de interrogar a Kojève movido por sus sospechas acerca de la colaboración de nuestro autor con los servicios secretos soviéticos, se habría topado con el problema de que el pensador ruso-francés «habría resultado ser verdaderamente ilocalizable. A su pasaporte de servicio, extendido en 1959, no le quedaban ya hojas libres en 1961» «era escurridizo, pasaba su vida en conferencias y reuniones internacionales y raramente se quedaba en su paradero habitual junto a Nina Ivanoff»²¹⁶⁸

4.- Kojève y la sociedad global II

Si por algo se habría caracterizado la filosofía política de Kojève, ello habría sido por su anti-estatismo, vale decir, por su naturaleza anti-política, o mejor, por el rechazo, del que esa filosofía habría sido exponente, a que a la forma estatal pudieran reducirla a las nociones de lucha y de enemigo. No habría sido tanto que Kojève hubiera renunciado a la idea de Estado, cuánto que nuestro autor habría querido algo más para esa idea, a saber, la perfección, la perfección del concepto «Estado». Y un Estado conceptualmente perfecto se habría correspondido para nuestro autor con uno que no hubiese experimentado la necesidad de cambiar, un Estado, pues, inmutable, quieto, un Estado al que, un poco como le habría sucedido al detentador de autoridad tal y como Kojève se lo habría figurado, le fuese suficiente con ser y al que le sobrara todo hacer. Un Estado ese, que se habría limitado a ser y en el que el todo y las partes se habrían fundido gracias a la mediación de toda la Historia. Tal habría sido la aspiración conceptual que nuestro autor habría albergado respecto del Estado, aspiración que nuestro autor habría opuesto resueltamente a todas las realidades políticas que históricamente habrían reclamado para sí la condición estatal. Ese Estado en que todo y parte vendrían a fusionarse, meta-aristotélico en la medida en que en él la identidad entre universalidad y particularidad, entre esencia y existencia empírica o, si se quiere, entre concepto y realidad, se habría producido no inmediata sino mediatamente a través de la intercesión de la acción histórica, habría terminado por coincidir con los aspectos biológicos que en tanto propagación y conservación habrían sido humanamente elaborados dentro de las sociedades familiar y económica no estatales. El Estado final kojéviano- «Estado neutro»²¹⁶⁹- se habría vuelto, al cabo, indistinguible de estas sociedades que, juntas, habrían constituido la sociedad civil o «bürgerliche Gesellschaft» kojéviana. Y así, a esa sociedad civil que hasta el renacimiento habría permanecido oculta bajo el elemento aristocrático de la lucha y de lo político, o si se quiere, bajo el elemento estatal, le habría sido dado volver a emerger desde ese su ocultamiento con la aparición en los albores de la edad moderna del individuo burgués. Esta emergencia de lo social que la eclosión histórica de la modernidad habría propiciado, habría venido unida a la de un derecho penal en cuyo código se habría reflejado la idea directriz de esa sociedad civil. A esta idea directriz sólo le habrían incumbido los componentes intención y voluntad- vale decir, conceptuales, en tanto separados del aquí y ahora del acto- de la acción de los miembros burgueses de esa sociedad. La emergencia de ese individuo burgués al comienzo de la edad moderna habría puesto de manifiesto un proceso de despolitización o, si se quiere, de desestatalización del Estado que habría corrido en paralelo con un proceso de secularización de la sociedad. Este último proceso habría sido el encargado de hacer que esa sociedad civil en su conjunto o como tal, cuyo

²¹⁶⁸ Raymond Nart, *Kojévnikov*, 222 «Il était insaisissable, passait sa vie en conférences et réunions internationales et séjournait rarement à son point de chute «régulier chez Nina Ivanoff»; «[...] mais, problème, il s'est avéré que lui-même était le plus souvent véritablement injoignable. Son passeport de service délivré en 1959 ne comportait plus en 1961 de feuillets disponibles».

²¹⁶⁹ Véanse pp. 364-366 de esta tesis.

ámbito de actuación, según lo dicho, se habría ceñido a la intención y voluntad de sus miembros, pasase gradualmente a arrogarse y a ejercer las funciones del Dios en que ella misma hasta ese momento se habría proyectado y de cuya intención y voluntad ella misma se habría interpretado teológicamente como una emanación. Pues bien, si de un Estado que se limitaba a ser y en el que todo y parte se presentaban fundidas decíamos antes que venía a coincidir con la sociedad civil kojéviana, de esta sociedad civil habrá que decir ahora, que no estaría siendo sino una especie de Dios que todo lo ve, del igual modo, que del ser colectivo hecho de la totalidad de los individuos burgueses que compondrían dicha sociedad, que dicho ser se habría instituido en la instancia impartidora de reconocimiento de la que dependería la realidad en potencia- intención y voluntad- de esos individuos.

Junto a ese derecho penal dimanante de la sociedad civil en su conjunto, la emergencia de la sociedad burguesa o moderna habría provocado asimismo la difusión del derecho de contrato. Ligado a los intercambios consustanciales a dicha sociedad, el derecho de contrato habría tenido como cometido, en su forma de derecho civil, llevar a cabo el vaciamiento del derecho de propiedad aristocrático a base de adjuntar a cada propiedad aristocrática un deber del que hasta entonces esa propiedad había permanecido, por definición, exenta. En tanto que derecho de la función, el derecho burgués se habría encargado, pues, de pulverizar los privilegios estatutarios aristocráticos a base de socializarlos. Haciendo, de un lado, de esos estatutos, la función de un deber respecto de los demás miembros de la sociedad, esto es, convirtiendo a esos estatutos en un deber respecto de la sociedad en general o, en otras palabras, haciendo de ellos un contrato, un contrato social, los privilegios aristocráticos habrían visto evaporarse su carácter permanente y ligado al ser y al nacimiento. Pero es que, además, ese deber para con la sociedad que a los derechos aristocráticos se les habría adjuntado, habría incorporado las nociones de trabajo y del esfuerzo, de suerte que los referidos derechos o estatutos, sobre los que habría descansado históricamente la forma política estatal, habrían sido no sólo separados del ser y del nacimiento aristocráticos, sino ligados simultáneamente a la acción del hombre y al carácter dinámico de ésta. Y, así, por esta vía del derecho de contrato burgués y de los concomitantes trabajo y esfuerzo se habría llegado a concebir una fiscalidad que, en tanto avatar de esos trabajo y esfuerzo, se habría encargado de hacer añicos uno de los principales baluartes del Estado aristocrático, a saber: el testamento, o si se quiere, el derecho, determinado por el ser de alguien, a heredar la propiedad del propietario fallecido.

Vemos, así, cómo, para Kojève, la sociedad civil o «bürgerliche Gesellschaft» kojéviana habría hecho su aparición en los albores de la modernidad, de un lado, como una especie de Dios que todo lo ve, por la vía de un derecho penal que habría afectado a la intención y la voluntad de los agentes de una interacción social respecto a la sociedad como todo y, de otro, como una especie de Dios omnipresente por la vía del derecho de contrato de naturaleza civil en la medida en que éste habría sido susceptible virtualmente de expandirse a cualquier interacción social. Y que esa sociedad habría hecho esa su aparición en la modernidad para horadar desde una posición «en potencia» los cimientos fundamentalmente aristocráticos de un Estado que habría existido antes que nada «en acto».

Llegados a este punto, quizá sea pertinente preguntarse por la naturaleza de esa sociedad civil kojéviana. Porque lo que para Kojève no estaría siendo sino una sociedad fundamentalmente desestatalizadora del Estado, que, a la manera en que lo habría venido a hacer el universalismo de la iglesia católica o del propio partido comunista, habría operado como una hoja que, solapándose con la sociedad estatal, habría agujereado ésta hasta que pudiera emerger «un fragmento de la Sociedad no política conservado

en su estado puro»²¹⁷⁰, para otros, la naturaleza de esa sociedad podría estar explicándose de otra manera, acaso complementaria. Y así, para el más arriba citado Bauman, por ejemplo, el concepto de sociedad moderna se habría presentado inextricablemente ligado a la construcción del Estado-nación moderno. Según esto, lo que en la modernidad de forma concomitante al Estado-nación habría aparecido, habría sido una sociedad nacional que concebida abstractamente habría respondido en mayor o menor medida al ideal normativo de «la buena sociedad»²¹⁷¹. A dicha sociedad nacional se la habría figurado de acuerdo con el canon de un padre poderoso, severo y todo lo inflexible que se quiera, pero, como buen padre, pródigo en cuidados. La sociedad nacional consustancial al Estado moderno habría sido, por lo tanto, a ojos de Bauman, una de la que a un nivel abstracto se habría esperado que cuidase paternalmente de sus miembros a base de procurarles a estos, en tanto ciudadanos de ese Estado, una cierta seguridad existencial. El surgimiento del Estado moderno habría venido, pues, acompañado por el de un ciudadano nacional al que se habría considerado investido de un conjunto de derechos válidos de por vida de por cuyo mantenimiento la sociedad nacional y su Estado correspondiente habrían de velar. Sólo que, junto a la referida sociedad abstracta nacional, la modernidad habría dado lugar, al mismo tiempo, a una cierta concepción del individuo que no habría casado del todo con aquella. Creado casi al mismo tiempo que abandonado por un Dios que habría optado por retirarse y dejarle a su suerte tras su creación, el individuo moderno habría sido remitido en la citada concepción a la entera indeterminación de su libertad para auto-crearse. La retirada de ese Dios y la correlativa remisión del individuo a su sola libertad habrían chocado con las pretensiones normativas justificadoras de la existencia del Estado moderno. Ese choque habría acabado por demostrarse en la «era capitalista de la modernidad líquida»²¹⁷² contrario a los intereses de la sociedad sobre la que el Estado-nación se habría inicialmente construido, volviéndose «ocioso invocar los veredictos de la sociedad (la última de las autoridades a las que el oído moderno habría concedido escuchar»²¹⁷³. El vacío dejado por esa sociedad habría pasado a ser ocupado por una especie de Dios bajomedieval, impredecible, caprichoso que, indiferente al bien o al mal y desconocedor de la expresión «la buena sociedad», habría remedado con su consigna «Se acabó la salvación por la sociedad» el acto de retirada del Dios primigenio. No sería del todo descartable que, a la manera en que a la sociedad civil internacional kojéviana, la veíamos horadar la soberanía de los Estados en una doble maniobra envolvente a cargo de su derecho interno, ese Dios hubiese supuesto, también él, un movimiento histórico encargado de socavar los cimientos del Estado-nación moderno. Privándole a éste de las herramientas que lo habrían habilitado para hacer las veces de padre, ese Dios habría desprovisto al Estado de las funciones que lo habrían legitimado y dotado de autoridad política. Si acaso, previendo una evolución semejante, la filosofía política de Kojève se habría esforzado por que al Estado moderno le fueran incorporadas instancias o instituciones que, como el tribunal jurídico-político o el Estado simulacro de su «La Noción de La Autoridad», facilitaran el tránsito hacia un Dios o sociedad entre cuyas funciones no habría estado precisamente la de salvar a sus miembros.

La convergencia de los efectos sociales del derecho y la propaganda modernas habría dado lugar para Kojève a una especie de proceso democratizador en cuyo centro nuestro autor habría situado a la totalidad de su sociedad civil. El índice de objetividad o de concreción, esto es, de realidad, de un determinado régimen político lo estaría dando, según esto, el grado en que esa totalidad hubiera

²¹⁷⁰ Véase p. 365 de esta tesis.

²¹⁷¹ Bauman, *Community*, 111.

²¹⁷² *Ibid*, 134.

²¹⁷³ *Ibid*, 111.

logrado institucionalizarse. De lo que se habría tratado a efectos de alcanzar la realidad de la comunidad final- realidad que no habría venido a ser otra que la realidad del concepto «Estado»- habría sido de habilitar la estructura del aparato estatal para que éste no obstaculizara los cambios sociales que en la dirección de la referida institucionalización pudieran producirse, la institucionalización, vale decir, de un Estado hecho con el concurso de todos, de absolutamente todos. El derecho habría demostrado ser, en este sentido, un instrumento particularmente útil. Y así, la dialéctica kojéviana de las dos justicias, correspondiéndose como se habría correspondido con la de dos derechos, el aristocrático y el burgués, habría permitido al Estado hacer cada vez más sitio a la masa conformada por el todo social. Y es que, si el derecho habría sido para Kojève la aplicación de una idea de justicia a una interacción social dada, el pendular movimiento dialéctico entre la justicia de igualdad del derecho aristocrático y la justicia de equivalencia del burgués habría sido el encargado en cada momento histórico de volver justo o injusto el sistema jurídico en vigor. Vuelto injusto, o lo que es lo mismo, agotada la potencia consuetudinaria que lo habría dotado de autoridad política para ser aplicado en acto, de suerte que esa su aplicación habría dejado de ser aceptada sin reacción por parte de los agentes sociales, Kojève habría abierto la puerta para que el cadáver o momia de la legalidad en que ese sistema jurídico injusto se habría convertido fuese remplazado violentamente por un sistema jurídico de nuevo cuño que, bien dando entrada a un ideal de justicia perfeccionado por uno de igualdad o alternatively por uno de equivalencia, daría prueba, en ambos casos, de ser más justo que el sistema jurídico que le precedió. Más justo, ante todo, porque el nuevo sistema jurídico daría cabida a grupos de población a los que antes se habría excluido. El sistema jurídico perfecto en que, tal y como Kojève la expone, esa dialéctica de las dos justicias desembocaría, sería uno en que vendría a regir una justicia de equidad, es decir, un sistema jurídico que no estaría excluyendo a nadie por haber sido capaz de incorporar a todos. En una suerte de movimiento expansivo en ondas, la justicia democrática kojéviana habría ido históricamente ganando para sí el concurso de cada vez un mayor número hasta conseguir el concurso de la totalidad y convertirse así en una justicia verdaderamente universal. Sólo que este movimiento democratizador estaría presentando en Kojève la particularidad de ser instigado por un deseo de reconocimiento especial, el del tirano. Queriendo evitar las engorrosas molestias e insidiosos sinsabores derivados de un ejercicio del poder determinado por el empleo de la violencia sobre un sector de la población al que se habría excluido de los mecanismos de participación, el tirano habría sentido con cada vez más fuerza la necesidad de ser reconocido por todos sus súbditos para ganar en autoridad lo que perdería en fuerza. Y es que ser reconocido por, si posible fuera, todos sus súbditos, le acabaría reportando a ese tirano la tranquilidad de ánimo de no tener que recurrir al siempre insatisfactorio expediente de la fuerza para ser obedecido. En el fondo, para ese tirano la cuestión de poder tendría mucho de económica, la fuerza no paga, la autoridad, sí. Y es, que, que a uno se le reconozca la autoridad que detenta, no habría comportado otra cosa, que la renuncia consciente y voluntaria por parte de que aquel que dispensa el reconocimiento a cualquier reacción a una acción por parte de aquel al que se lo confiere. La medida de la justicia la daría, de hecho, esa renuncia, la renuncia libre a la reacción por parte del súbdito implicando el reconocimiento, reconocimiento, autoridad y justicia no siendo sino sinónimos. Convencido, pues, como el tirano habría estado, de que este habría sido el mejor método para librarse de las tribulaciones que le habría ocasionado el empleo de la violencia, ese tirano habría buscado hacerse reconocer por la población, haciéndolo, por lo demás, por una vía que se le habría ofrecido como bastante obvia, a saber: reconociendo él, a su vez. Menos obvia habría sido la vía que ese tirano habría escogido para reconocer a quienes habrían estado llamados a estar bajo su autoridad. Porque, si a su deseo de reconocimiento lo habría instigado el deseo de librarse de los inconvenientes que el ejercicio de la fuerza habría conllevado, el reconocimiento que ese

tirano habría estado dispuesto a impartir a fin de que sus súbditos le reconocieran, habría consistido en reconocer solamente a aquellos que se hubieran mostrado dispuestos a resistirle, o, lo que es lo mismo, a emplear la fuerza contra él. Bien es verdad que Kojève habría reservado a ese tirano la potestad- que éste habría ejercido siempre a regañadientes- de «por una razón u otra [...] matar a los resistentes»²¹⁷⁴ y que esa resistencia se habría mostrado a la altura de de su reconocimiento únicamente en los casos en que fuese ejercida en nombre de un ideal lo más abstracto posible, pero la vía para ser reconocido que el tirano kojéviano habría elegido, no habría dejado de tener algo de paradójico: de un lado, renuncia por su parte- con cláusula de reserva, cierto- a ejercer la fuerza- contra sus súbditos, de otro, reconocimiento de la dignidad de ciudadanos en aquellos de sus súbditos que se mostraran dispuestos a ejercer la fuerza contra él. Quiere decirse que el tirano tal y como lo entiende Kojève parecería haber estado dispuesto al autosacrificio con tal de degustar las mieles que supondría que «sus súbditos «de cedan el paso voluntariamente»»²¹⁷⁵ y de que «de obedezcan sin coerción»²¹⁷⁶, con tal, quiere decirse, de que su tiranía imperfecta deviniese tiranía perfecta, vale decir, concepto de tirano realizado. La realización de ese concepto se habría correspondido además con la realización de un deseo de justicia, puesto que sólo a un poder detentador de autoridad, esto es, dotado del reconocimiento que le estarían confiriendo todos sus súbditos, le habría sido dado ser justo. La satisfacción de ese deseo de justicia habría sido lo que, a fin de cuentas, habría llevado al tirano a deslizarse por la pendiente de esa vía de la «concesión tiránica de resistencias» de la que hablábamos en un epígrafe de esta tesis²¹⁷⁷, vía, al cabo de la cual, y no sin antes haberse dejado defenestrar por toda la serie de motivos abstractos e ideológicos que habría considerado a la altura de su reconocimiento, el tirano violento y compungido del comienzo se habría convertido en el tirano autoritario y justo, vale decir, democrático y moderno, vale decir, satisfecho, del final. Un tirano este del final que a base de querer hacer reconocer reconociendo, habría acabado por volverse indistinguible de todos los que, habiéndole opuesto la resistencia ideológica adecuada, habrían sido reconocidos por él. Tirano objetivo o uni-total, o, si se quiere, «Estado que es el fin y el resultado de la obra común de todos y cada uno»²¹⁷⁸

Según Kojève, las «diferencias fisiológicas irreductibles»²¹⁷⁹- la maternidad, por ejemplo, en el caso de la igualación u homogeneización entre hombres y mujeres- habrían supuesto un escollo para el logro de una igualdad perfecta desde un punto de vista aristocrático, escollo que habría podido ser salvado a base de completar ese criterio de justicia con uno burgués de equivalencia. La justicia de equidad del Estado universal y homogéneo habría respondido al perfecto ajuste entre uno y otro criterio y ese ajuste habría venido a poner un límite a la prosecución de la dialéctica de las dos justicias llegado como se llegaría en el Estado Universal y Homogéneo a una justicia perfecta. Sólo que, si a ese límite se lo pone en conexión con la referida concesión tiránica de resistencias, como estimamos que necesariamente habría que ponerlo, se nos hace difícil ver cómo aquel podría llegar a materializarse algún día de suerte a poner fin a la referida concesión y correlativamente, a la concomitante dialéctica de las dos justicias. Porque, podríamos preguntarnos, ¿Dónde se encontraría el límite de los motivos ideológicos, abstractos o universalizables de los que poder extraer la justificación de una resistencia violenta a un eventual

²¹⁷⁴ Kojève, *Tyrannie*, 233.

²¹⁷⁵ *Ibid*, 228

²¹⁷⁶ *Ibid*, 228.

²¹⁷⁷ Véase p. 202 de esta tesis.

²¹⁷⁸ Kojève, *Tyrannie*, 233.

²¹⁷⁹ Kojève, *Esquisse*, 316; Kojève, *Tyrannie*, 233.

tirano? Y ¿Qué impediría que un residuo bien de desigualdad o de in-equivalencia no pudiera provocar que el proceso dialéctico de las dos justicias se pusiera inacabablemente en marcha convirtiendo el logro del Estado universal y homogéneo y su justicia perfecta en una tarea infinita del mismo o parecido orden que el que Kojève venía a reprochar a la moral kantiana?

Del dilema en que esta consideración nos sume quizá pudiera salirse admitiendo que el sistema mundial kojéviano pudiera haber dado esas resistencias violentas por descontado, como si, de algún modo, dichas resistencias se inscribieran en la perfección de dicho sistema, sobre todo si partimos de la premisa-como parece que podría hacerse- que en el Estado universal y homogéneo podrían haber seguido dándose resistencias o simulaciones de resistencias sin sustrato sociohistórico alguno. Kojève mismo nos habría suministrado varios ejemplos de estas resistencias posrevolucionarias, a saber; por un lado, la calumnia verdadera, a título de resistencias que el propio Estado posrevolucionario habría fabricado o se habría inventado para autoperfeccionar su verdad; por otro, las resistencias que habrían anidado en el «corazón duro»²¹⁸⁰ de un hombre religioso desprovisto de Dios que habría creído que que todo le habría estado permitido- «un crimen grave que le suponga la pena de muerte»²¹⁸¹- con tal de acelerar su salvación o, por último, las resistencias que Kojève habría identificado en el hombre japonés «en principio capaz de proceder por puro esnobismo a un suicidio perfectamente gratuito (la clásica espada del samurai pudiendo ser remplazada por un avión o un torpedo), que no tiene nada que ver con el riesgo de la vida en una lucha conducida en función de valores históricos de contenido social o político»²¹⁸². La misma heterogeneidad de procesos democratizadores violentos que nuestro autor identifica en su nota de 1962 a la segunda edición de su «Introducción a la lectura de Hegel» no deja de sorprender al lector por el amplio espectro de resistencias que habría cubierto, a saber: desde la «democratización de la Alemania imperial por la intermediación del hitlerismo»²¹⁸³ hasta el «acceso de Togo a la independencia»²¹⁸⁴ o a «la autodeterminación de los Papúes», por no hablar de la «sovietización de Rusia y la comunización de China»²¹⁸⁵. Reformulado ahora en forma de pregunta, el dilema con el que antes no topábamos rezaría como sigue: ¿El modelo robesperriano napoleónico a cuya universalización Kojève en su obra habría instado, no habría ofrecido, al cabo, un modelo universalmente válido y acabado de terror tan aprovechable, en tanto «la más grande y última formación por la cultura»²¹⁸⁶, por los procesos democratizadores históricos, como por los posthistóricos inspirados en un esnobismo al que poder entender quizá como una religión sin Dios?

Se nos ofrecería quizá entonces una cierta visión de la distopía que Kojève pudiera haber propuesto con su Estado Universal y Homogéneo o imperio socialista, a saber, la de un Estado- juez que, desentendiéndose por completo del mundo, esto es, des- territorializado respecto de los aquí y ahora empíricos de sus miembros específicos, vale decir, virtual por oposición a los «actuales» aquí y ahora de sus súbditos individuales, de los que habría hecho abstracción, se habría concentrado en estimular tiránicamente a partir de un estatuto de ser humano vuelto función del estadio en que se hubiera

²¹⁸⁰ Véase p. 132 de esta tesis.

²¹⁸¹ *Ibid.*

²¹⁸² Kojève, *Introduction*, 437, nota de la segunda edición.

²¹⁸³ *Ibid.*

²¹⁸⁴ *Ibid.*

²¹⁸⁵ *Ibid.*

²¹⁸⁶ Véanse pp. 117, 128, 134 de esta tesis.

encontrado la dialéctica entre la justicia de igualdad y la de equivalencia, «guerras de reconocimiento»²¹⁸⁷ que habrían buscado fijar al territorio y controlar lo más estrechamente posible los movimientos de los miembros de los grupos humanos a los que se habría hecho blanco de un determinado derecho al reconocimiento. La realización de esta distopía podría ser puesta en relación, a su vez, con la fase del capitalismo que a Kojève, en su correspondencia con Schmitt veíamos hacer equivaler, desde la perspectiva de la conciencia, con la fase de distribución o de reparto homogéneo, y, desde la perspectiva del saber absoluto de Hegel, con la, por nuestro autor llamada, siguiendo a Schmitt, fase del pasto o del apacentamiento o, si se quiere, la de la producción con vistas al apacentamiento. No tratándose, en realidad, sino de una «cualquiera», el carácter de dicha producción habría sido fundamentalmente arbitrario y habría dependido, Kojève nos decía, del tiempo de trabajo, tiempo este que habría sido, por su parte, decía asimismo nuestro autor, función de la cultura, esto es, de «la posibilidad de no aburrirse en casa»²¹⁸⁸. No creemos forzar demasiado la interpretación si, en consonancia con lo expuesto, identificamos el sistema mundial kojéviano, esto es, el Estado universal y homogéneo o el imperio socialista del que Kojève hablaba en su «Esbozo de una fenomenología del derecho» con una sociedad de consumo de masas globalizada a la que desde las organizaciones transnacionales en la que se presentaría articulada, se la «apacentaría» o distribuiría una producción aleatoria creada a partir del cómputo de dos factores, de un lado, el factor trabajo y, de otro, el factor entretenimiento, factor éste último que se habría presentado ligado a una doble concepción de la cultura, como acuñadora de formas en base a contenidos cualesquiera, de un lado, y, de otro, como mecanismo disciplinario y de fijación a un «aquí ahora» concreto a través eventualmente del terror. En este sentido, la igualdad de ingresos entre los países y dentro de los países, que habría sido objetivo de las políticas de distribución y reparto homogéneos kojévianos habría tenido como necesario correlato la producción de artefactos culturales aleatorios destinados al consumo doméstico. Pero, mientras en las tesis expresadas por Bauman en el libro citado más arriba, las políticas de redistribución social, por un lado, y las de reconocimiento, por otro, habrían dado prueba de ser incompatibles, de suerte que las políticas de reconocimiento se habrían visto envueltas en el escamoteo de políticas sociales y redistributivas justas²¹⁸⁹, en Kojève políticas transnacionales de redistribución y políticas de reconocimiento no parecerían haberse presentado especialmente reñidas, pudiendo quizá las primeras estar actuando de estímulo a las segundas como vendría a probarlo la eventual simbiosis entre las políticas de distribución inspiradas en el punto IV de los norteamericanos y los movimientos descolonizadores de la época²¹⁹⁰. Lo que a nivel global se habría ganado en lo que respecta a homogeneización, se habría perdido, en cualquier caso, a nivel de un Estado-nación moderno que habría quedado progresivamente vaciado de las funciones de seguridad que a su justicia normativa- de filiación, para Kojève, en último término, aristocrática- se le habría tradicionalmente encomendado. Tendríamos entonces, que de la misma manera que el sistema feudal habría encontrado su deslegitimación y concomitante desaparición en la disfuncionalidad que, a ojos de una cada vez más preponderante justicia de equivalencia o burguesa, los señores habrían encontrado a la hora de defender eficazmente a sus siervos, el Estado-nación moderno le habría ocurrido otro tanto, al haberse traspasado las funciones económicas redistributivas que cumplía a otras instancias que lo habrían transcendido.

²¹⁸⁷ Bauman, *Community*, 78.

²¹⁸⁸ Véase p. 461 de esta tesis.

²¹⁸⁹ Bauman, *Community*, 88.

²¹⁹⁰ Véanse p. 423-424 de esta tesis.

5.- Kojève y la sociedad global III

La lectura del citado ensayo de Bauman vino a sugerirnos también lo pertinente que podría resultar proceder a una interpretación de la sociedad civil kojeviana o Estado universal y homogéneo en los términos de la realización de una comunidad perfecta. Permítasenos recordar a este respecto que esa sociedad civil o Estado perfecto y apolítico kojeviano del final habrían sido hechos coincidir por Kojève con una sociedad no estatal en acto que eventualmente se habría dado en el comienzo y de la que el elemento deletéreo de lo político habría estado completamente ausente. Pues bien, los planteamientos de Bauman para quien «la separación del poder de la política» habrían sido uno de los rasgos definitorios del proceso desterritorializador de la sociedad global, no se habrían alejado mucho del enfoque despolitizador que a su Estado universal y homogéneo habría dado nuestro autor. En segundo lugar, convendría no olvidar que, si en el plano del saber, la llegada de esa sociedad global del final, la habría hecho corresponder nuestro autor, con la realización del concepto y la clausura del logos sobre sí mismo en un discurso circular no contradictorio, es decir, perfecto, en el plano del deseo, la llegada de esa sociedad habría supuesto, a ojos de nuestro, autor la perfecta satisfacción del deseo de reconocimiento de sus miembros. En tercer y último lugar, sería igualmente necesario tener presente que ese Estado universal y homogéneo del final habría sido uno del que no habría sido posible escapar, la irresistibilidad del Estado-juez kojeviano del final siendo perfecta y no existiendo ya Estado extranjero o enemigo al que huir y en él que poder eximirse del cumplimiento de las leyes irresistibles de aquel. Pues bien, estos cuatro aspectos de la sociedad final postulada por Kojève, a saber:

1. El del retorno a una perfección que se habría dado al comienzo.²¹⁹¹
2. El de un discurso que se habría vuelto en su perfección y ausencia de contradicción transparente y natural para todos sus interlocutores haciendo que sobraran las palabras.²¹⁹²
3. El de un reconocimiento mutuo que habría excluido la condición de extranjero de cualquiera de sus miembros.²¹⁹³
4. El de la imposibilidad de dejar de pertenecer a la sociedad universal a voluntad.²¹⁹⁴

estarían encajando en la definición de comunidad natural o «Gemeinschaft» a lo Ferdinand Tönnies que Bauman trae a colación en su libro²¹⁹⁵. Según esto, lo que Kojève habría venido entonces a sostener es que al hombre no le sería dado llegar a ese Estado universal y homogéneo, imperio socialista o Gemeinschaft final en la que todo estaría siendo identidad, homogeneidad y ausencia de conflicto o contradicción, sin antes haber conseguido integrar en una misma y única totalidad todas las diferencias y todo lo heterogéneo por lo a ese hombre le habría hecho pasar la Gesellschaft burguesa cristiana e histórica. Dicha integración habría presupuesto que, como le habría ocurrido al hombre del Renacimiento, «la maldición bíblica de tener que auto-crearse libremente» -maldición en lo que esa auto-creación habría tenido de aguafiestas de la felicidad estoica de poder encontrarse uno en el lugar o «topos» que le habría sido asignado en el cosmos- hubiese pasado a ser percibida como el acto de gracia²¹⁹⁶ por el que a cada

²¹⁹¹ Bauman, *Community*, 3.

²¹⁹² *Ibid*, 2-10.

²¹⁹³ *Ibid*, 2.

²¹⁹⁴ *Ibid*, 10.

²¹⁹⁵ *Ibid*, 9-10.

²¹⁹⁶ *Ibid*, 21.

individuo le habría sido concedida la posibilidad de dar un sentido a su vida sin que ninguna sustancia viniera a imponérselo desde fuera. Sólo que en Kojève esta inaugural declaración de independencia del individuo libre renacentista se habría presentado estrechamente unida a un deseo de reconocimiento detrás del cual habrían estado, además de ese mismo individuo en lo que éste habría tenido en común con los demás, los demás, en lo que estos habrían tenido en común con ese individuo, vale decir, la sociedad como colectivo o totalidad y lo que habría sido su necesario correlato en cuanto totalidad, a saber: ese mismo individuo en su aspecto de miembro cualquiera. Kojève no se habría engañado, por lo tanto, sobre la naturaleza fundamentalmente social de la libertad a la que esa declaración de independencia del individuo renacentista habría dado lugar, una libertad asocial no siendo, a su juicio, más que una libertad abstracta y, en último término, nada. Cabría entonces preguntarse dónde habría residido para Kojève la diferencia entre, por un lado, una libertad social inextricablemente unida al reconocimiento de y por todos, o si se quiere, de y por una sociedad civil en su conjunto o como tal, sociedad esta que habría pasado a hacer las veces de Dios, y, por otro, lo que Kojève se habría, con carácter previo, encargado de desechar teóricamente, a saber, por una parte, una libertad cristiana dependiente, en última instancia, de la voluntad divina, y, por otra, la directa determinación del hombre por la sustancia que las doctrinas paganas del ser habrían propugnado. La naturaleza social que nuestro autor habría hecho consustancial a su concepto de libertad le habría llevado a rechazar cualquier prejuicio elitista en favor de la supuesta omnipotencia de un individuo enteramente libre y a poner ese concepto en estrecha conexión con un aumento de la conciencia de la libertad de la que, frente a Dios o la sustancia, habría disfrutado el ser humano como especie, como totalidad. El individuo renacentista y, por extensión, los ilustrados del XVIII habrían, en este sentido, actuado, sin ser muy conscientes de ello, como proféticas correas de transmisión a cuyo través el todo social o, si se quiere, la voluntad general o universal de la gran masa de la humanidad, se habría manifestado en la forma de mundo y sociedad humanos, al tiempo que esa masa en tanto especie humana se habría ido despojando de la forma teológica que con anterioridad habría revestido.

Una libertad social como la descrita no habría podido darla la libertad inherente a la puesta en riesgo de la propia vida a cargo de una minoría de amos aristocráticos en un combate bélico, una libertad, esa de los amos, que se habría fundamentado justamente en la evitación de interacciones sociales y en la salvaguarda de la identidad consigo mismos de unos dominios que se habrían afanado en conservar su autonomía los unos respecto de los otros. Frente a cualquier libertad aristocrática, la libertad kojéviana habría extraído su naturaleza fundamentalmente social de la humanidad en potencia de la mayoría que habría constituido la gran masa de los esclavos-burgueses trabajadores. Y esa humanidad en potencia habría pasado, no por ninguna lucha, ni por ninguna puesta en riesgo de la propia vida, sino por el trabajo y lo que estaría siendo el correlato jurídico de éste, el derecho burgués del contrato o de la obligación. En claro contraste con la universalidad siempre igual de los amos en la lucha, trabajo y derecho burgués del contrato habrían implicado la objetivación en el mundo de la diferencia de cada particularidad, así como el proceso de su universalización. Y ese trabajo y ese derecho burgueses, así como la diferencia universalizable que ambos habrían comportado, habría implicado, a su vez, la previa separación de esclavo trabajador y del sujeto de derecho burgués de lo que hasta entonces habrían sido sus aquí y ahora naturales respectivos, esto es, la separación de sus instintos de conservación y de lo que estaría siendo la correspondencia social de éstos, a saber: los lazos comunitarios inmediatos o naturales. La humanización del hombre para Kojève no habría consistido sino en esto, a saber: en concebir la noción de servicio consustancial al trabajo del esclavo y la de deber u obligación consustancial a la del

derecho burgués del contrato, como factores propiciadores de la emancipación de ese trabajador y de ese individuo burgués respecto a sus entornos naturales y biológicos inmediatos, esto es, de sus familias y de sus lazos comunitarios, vale decir, de sus *topoi* naturales. Movido, en el fondo, por la angustia ante la muerte violenta a manos del amo, el individuo trabajador y el sujeto de derecho burgués se habrían puesto a trabajar y a crear su derecho, y trabajando y creando ese derecho habrían creado un mundo cuya humanidad habría venido dada, antes que, por cualquier otra cosa, por su carácter antinatural o artificial. Nada en estos planteamientos kojevianos estaría hablándonos de una nostalgia por la comunidad natural perdida. Al contrario, el desarraigo y la extraterritorialidad definitorias de las actitudes existenciales tanto del esclavo cristiano como del individuo burgués habrían sido saludados por nuestro autor como emancipatorios y susceptibles de ser compartidos por la mayoría de aquellos a los que afectarían o llegarían a afectar gracias a su propagación o, si se quiere, a su propaganda. Que la propiedad dejase de ser comunal para volverse función del trabajo habría sido motivo de lamento para el amo aristocrático por el trastocamiento que, para su concepción, en último término, comunitaria, de la propiedad, ello habría supuesto. Pero, por lo mismo, ese desarraigo y extraterritorialidad- equiparables, por lo demás, tanto con el proceso de conceptualización de la cosa a través del entendimiento separador de quien la trabaja, como de la transformación de los seres biológicos en concepto separado, gracias a la finitud mortal de la esencia empírica de aquellos - no habrían podido sino ser bienvenidos por el esclavo trabajador y por el individuo burgués en el progreso humano de ambos en la dirección de una liberación respecto de la sustancia y del «ser» entendidos estos como «*topoi*» territorializadores. Caso de que ese sujeto de derecho burgués o ese esclavo trabajador hubieran albergado alguna reticencia respecto de la emancipación que ese progreso estaba llamado a depararles, ahí habría estado la propaganda ilustrada para llevarlos a renegar de cualquier parroquialismo y para convertirlos a la nueva fe en la libertad de la diferencia y de la auto-creación individual. Y de igual manera que, según lo acabado de decir, en Kojève no habría habido atisbo alguno de nostalgia por la comunidad original a la que se habría nacido, tampoco en nuestro autor se habría dado la más leve insinuación de que, lejos de ser universal, esa libertad autocreadora del individuo burgués pudiera estar siendo, en realidad, el privilegio de unos pocos que se habrían visto mejor dotados para ella, privilegio este que habría quedado fuera del alcance de una mayoría que no habría reunido las condiciones en términos de autoconfianza y seguridad en sí misma para merecerlo. La posibilidad de que el cuadro emancipador del trabajo humano y del derecho burgués no acabara siendo disfrutado sino por unos pocos, mientras la mayoría habría pasado de sufrir los rigores y compensaciones de una vida comunitaria regida por el tiempo natural y el temor a Dios, a experimentar los de un dispositivo panóptico disciplinario de diseño exclusivamente humano y social, es decir, artificial, no parece ser algo que el pensamiento de nuestro autor hubiese ni por un instante concebido, ni aun concediendo que habría sido, en última instancia, el miedo a la muerte, lo que habría llevado a esclavo y sujeto de derecho burgués respectivamente a prestar sus servicios al amo y a obligarse en un contrato. Pero, lo cierto es que, siguiendo aquí a Bauman, los dispositivos panópticos que la modernidad habría artificialmente diseñado habrían acabado, en la fase tardía de aquella, por adoptar una forma en la que, tanto el esclavo como el sujeto derecho burgués, habrían sido fijados de nuevo en un aquí y ahora, que, todo lo artificialmente que se quiera, habría remedado las rutinas de la comunidad natural abandonada, la par que establecido un orden racional- coste-beneficio- tanto en el lugar del trabajo como en la conceptualización de la interacción social. Y así, el aquí y ahora del modelo de fábrica a lo Henry Ford habría permitido institucionalizar una negociación colectiva entre trabajador y empresario en la que los eventuales conflictos entre unos y otros habrían sido provistos de un marco normativo en el que poder encauzarse, un marco este que se habría correspondido con el ejercicio de

una dominación que habría comportado no sólo un compromiso a largo plazo por parte de las élites dirigentes, sino la presencia física de éstas en el lugar de trabajo. Y es que la dirección de esas élites habría adoptado la forma de una dirección «in loco parentis»²¹⁹⁷ en la que tanto tutores- administradores como tutelados-administrados se habrían sabido mutuamente necesarios y en la que una organización racional del trabajo montada conforme a la voluntad racional-instrumental o «*kürwille*» de Ferdinand Tönnies se habría visto acompañada de una especie de recreación de la voluntad comunitaria o *wesenwille tönniana*²¹⁹⁸. Habría sido justamente un orden moderno como el representado por la fábrica fordista, el que, según Bauman y, sólo en parte, según Kojève- quien habría trabajado por que ese orden se terminara cuánto antes- habría presidido las políticas públicas nacionales después de la II Guerra Mundial hasta 1975. Esos años habrían sido los del pacto social y los de los ya citados «treinta gloriosos»²¹⁹⁹ en los que Francia habría llevado a cabo exitosamente sus planes de modernización y durante buena parte de los cuales Kojève habría prestado sus servicios en la alta administración francesa. De ahí quizá, razones de propaganda aparte o quizás no tanto, que el pensador ruso-francés hubiese optado por inspirarse en Henry Ford para su conferencia en Düsseldorf de 1957, no en vano no habría sido sino en el modelo de fábrica del industrial norteamericano con su mezcla de taylorismo y puesta en práctica de las teorías de recursos humanos de Elton Mayo, en el que se habría inspirado al capitalismo de la época. Definitorio de este capitalismo, según Bauman, habría sido la figura del gerente o director de empresa. A esta figura se le habría asignado el rol de crear y mantener un cierto orden normativo en el lugar de trabajo y esa misma figura habría sido igualmente la encargada de vigilar desde su puesto que ese orden fuera respetado por unos subordinados que se habrían encontrado vinculados a los suyos por contratos de duración indeterminada. Este capitalismo de cuño fordista, además, habría demostrado ser compatible con el orden político moderno del Estado-nación burgués, de manera parecida a cómo la «interpretación» de Marx a cargo de Ford habría sido compatible, según Kojève, con el mantenimiento de la fase colonial del capitalismo, fase ésta que se habría caracterizado por el desarrollo de políticas sociales respecto a los connacionales y por la extracción de plusvalía allende las fronteras de la nación propia. Y de manera asimismo parecida a cómo Kojève habría postulado que se entrase en una fase post-fordista o post-nacional del capitalismo, fase esta que se habría correspondido con la de distribución global homogénea y que en esta tesis se ha hecho coincidir con la implementación del Estado universal y homogéneo o la realización del concepto a través de la concomitante de la «toma-don»²²⁰⁰, Bauman habría situado alrededor de los años 70 del pasado siglo el inicio de una fase en la que un capitalismo dirigido por una élite cosmopolita y desterritorializada habría procedido a romper amarras con el Estado-nación moderno. Una de las diferencias constitutivas de esta fase habría sido, para el sociólogo polaco, la que habría existido entre los miembros de dicha élite, cuyo perfil no se habría alejado mucho del de los administradores apolíticos al frente del imperio socialista kojéviano y la gran masa conformada por el burgués medio, cuyo perfil, por su parte, se habría acercado al de los administrados en el referido imperio. A los miembros de la citada élite, en posesión como habrían estado de una ilimitada libertad de movimientos, les habría sido dado tomar decisiones que, de manera similar al concepto kojéviano, capaz este de no estar en ninguna parte a la vez que, de estar en todas²²⁰¹, habrían sido susceptibles de afectar a una parte cualquiera del mundo

²¹⁹⁷ *Ibid*, 32.

²¹⁹⁸ *Ibid*, 37.

²¹⁹⁹ *Ibid*.

²²⁰⁰ Véanse pp. 478-479 de esta tesis.

²²⁰¹ Kojève, *Introduction*, 542.

importando poco o nada el lugar desde el que esas decisiones se hubieran tomado²²⁰². En marcado contraste con la ubicuidad de esas élites, los administrados en la fase postnacional, postfordista o, si se quiere, postcolonial- en términos de Bauman, líquida- del capitalismo, habrían quedado progresivamente inmovilizados en el aquí y ahora de unas comunidades cualesquiera creadas en función de las luchas de reconocimiento y de la producción cultural de diferencias.

Si por algo se habría caracterizado esta fase postcolonial, postnacional o líquida de la modernidad, ello habría sido por el hecho que en dicha fase la distribución homogénea, decidida en y por instancias supranacionales, habría venido acompañada por el desmantelamiento de los dispositivos panópticos característicos de las fases modernas anteriores, el orden fabril y el del Estado-nación moderno no siendo posiblemente sino dos de los más emblemáticos. En lo que se refiere al primero, el tipo social del gerente o del director de empresa habría desaparecido del puesto fijo en que habría solido localizarse. Ese puesto vacío del gerente no habría sido llenado, sin embargo, por el disfrute de una mayor libertad por parte de unos subordinados que, vueltos autónomos, se habrían encontrado libres de controles para emprender lo que quisieran. Ejercidos por las propias individualidades de esos subordinados, los referidos controles habrían pasado a ser operados por aquellas bajo la máxima de que ahora dispondrían de la libertad necesaria para hacer lo que, nunca con anterioridad habrían hecho, a saber: convertirse en gerentes de sí mismas, vale decir, proceder a gestionar con tino no «el bien del conjunto»²²⁰³, sino su propio «interés individual»²²⁰⁴. Y es que para «controlar los movimientos»²²⁰⁵ de esos nuevos subordinados ahora sin jefe reconocible, o si se quiere, a esos esclavos sin amo identificable, ya no habrían hecho falta costosos aparatos de vigilancia que implicaran la presencia física del vigilante, sino que habrían sido sus «endémicamente»²²⁰⁶ frágiles individualidades – tan o igual de endémicamente frágiles quizá que las especificidades individuales lo habrían sido respecto al ser humano cualquiera del imperio final de derecho privado socialista kojéviano- las que se habrían bastado por sí solas para hacer las veces de aparato de vigilancia y castigo- «daño autoinfligido»²²⁰⁷. Para aliviar ese daño, para mitigar el desconuelo de verse libradas a sí mismas para unas tareas a cuya altura habrían temido no estar y poder ganar así un mínimo de seguridad, a esa masa de subordinados se le habría ofrecido un puesto de duración indeterminada no en ninguna fábrica u oficina al viejo estilo, sino en la labor, tanto o más ingrata que la de la fábrica o la de la oficina, de trazar límites, de cavar zanjas, de marcar territorios, de buscar diferencias, límites, zanjas, territorios y diferencias cuyo subproducto²²⁰⁸ habría sido el siempre vano intento de restaurar las viejas comunidades naturales a base de crear en el nuevo orden o nomos desregulado y a-normativo del mundo identidades artificiales que habrían necesitado de una militancia ciega y pruebas de lealtad diarias, si acaso no del terror puro y duro, para no desmoronarse víctimas de su propia categoría de sucedáneos²²⁰⁹. Y así, carentes, de un lado, de un Estado-nación que les pudiera proveer abstractamente de una noción de ciudadanía estable habida cuenta de que, transferidas a instancias supranacionales, a ese Estado le habrían sido sustraídas las funciones redistributivas y normativas que tradicionalmente habría cumplido y, de otro, enfrentada la libertad de su iniciativa a una pléyade de contratos revocables

²²⁰² *Ibid*, 110.

²²⁰³ *Ibid*, 128.

²²⁰⁴ *Ibid*.

²²⁰⁵ *Ibid*, 76.

²²⁰⁶ *Ibid*, 43.

²²⁰⁷ *Ibid*, 128.

²²⁰⁸ *Ibid*, 17.

²²⁰⁹ *Ibid*, 16.

y de habilidades competenciales con riesgo de inmediata obsolescencia, esos subordinados sin jefe reconocible o esclavos sin amo identificable habrían encontrado en el inagotable venero de un derecho de reconocimiento, que un tirano al que ya no habría podido encontrársele en su puesto, se habría complacido en conceder, el expediente perfecto para orientar esa libre iniciativa en la consoladora dirección de una noción lo más concreta y estrecha, cuándo no directamente biológica, de comunidad, o mejor, de identidad comunitaria. Y así, el derecho humano a decidirse libremente por la pertenencia a un colectivo humano cualquiera, capaz como habría sido de pretender a la universalización²²¹⁰ de una diferencia o particularidad biológica entre las muchas que habría habido en oferta o que habrían sido susceptibles de poder producirse y de colocar a la en cada caso elegida bajo la rúbrica de una justicia, sea de equivalencia o de igualdad, a reparar, habría provisto con una supuesta identidad fuerte a una «abrumadora»²²¹¹ mayoría de la humanidad a la que nunca habría podido satisfacerle la ilusoria promesa renacentista de autodeterminación individual. Se habría articulado entonces el mecanismo de dominación por el que una élite global desterritorializada y cosmopolita, beneficiándose del «divide et impera»²²¹², habría podido ejercer de juez imparcial y desinteresado entre los múltiples reconocimientos comunitarios e identitarios en liza²²¹³ y hacerlo además, como lo habría hecho el detentador de autoridad kojéviano, casi sin inmutarse y sin ni siquiera tener que hacer el esfuerzo de emitir un veredicto, esgrimiendo el «derecho a la indiferencia»²²¹⁴ que le procuraría ejercer esa su justicia en nombre de «un derecho a la diferencia»²²¹⁵ al que se estaría contemplando como el del ser humano cualquiera vuelto convención estatutaria de la humanidad²²¹⁶.

6.- Límites de esta tesis doctoral

Como indicábamos en nuestra introducción dos habrían sido los objetivos que nos habríamos marcado con esta tesis; de un lado, familiarizar al lector con la obra de Alexandre Kojève y, de otro, demostrar que a esa obra la habría constituido, con igual derecho que su pensamiento y, como fruto de una cierta filosofía de la acción que se desprendería de aquel, el trabajo que nuestro autor habría desempeñado durante veintitrés años de su vida para el ministerio de economía francés.

Consecuencia de este último objetivo- y aquí residiría uno de los límites de este estudio- ha sido que nos hayamos tenido que concentrar en un número restringido de los libros que conforman la obra escrita de nuestro autor, así como en poner en valor los actos que Kojève habría llevado a cabo como hombre público y de Estado, actos públicos estos que, además, se habrían encontrado trabajados por lo que cabría considerar su reverso: a saber: el secreto de la pertenencia de nuestro autor al KGB soviético. No sería descartable que esto último pudiera ser puesto en conexión, además de con la práctica, con la razón teórica de nuestro autor, de suerte que ambas dimensiones de la razón kojéviana habrían podido verse afectadas por una tercera dimensión, secreta ésta, de difícil, cuando no imposible, trazabilidad. Aunque en esta tesis doctoral hayamos procurado dar cuenta de esa tercera dimensión, lo cierto es que

²²¹⁰ *Ibid*, 77.

²²¹¹ *Ibid*, 101.

²²¹² *Ibid*, 104.

²²¹³ *Ibid*.

²²¹⁴ *Ibid*, 135.

²²¹⁵ *Ibid*.

²²¹⁶ *Ibid*, 77.

la misma y el componente propagandístico que- reconocido por el propio Kojève²²¹⁷- podría haber incorporado, no dejarían de constituir un segundo límite interpretativo al presente estudio doctoral.

El tercer límite reseñable habría que referirlo a la introducción del quinto y último capítulo de la tesis. Hacíamos notar allí²²¹⁸ que en la conclusión nos dispondríamos a decir algo acerca de la divergencia que en la obra de Kojève veíamos abrirse entre, de un lado, un Estado-juez final cuya característica definitoria habría sido un desinterés respecto de su propio mantenimiento, incluyendo entre los índices políticos de ese mantenimiento, el nivel de vida de sus propios ciudadanos a los que ese Estado no habría tenido inconveniente en dejar morir de hambre siempre que ello no amenazara el cumplimiento de su ideal de justicia y, de otro, el interés o preocupación por la consecución de una equiparación universal de los estándares de vida que a Kojève habría guiado durante buena parte de su carrera administrativa.

Abierto como habría quedado el enigma planteado por dicha divergencia, en este estudio podríamos haber optado por sostener, como algunos autores hacen²²¹⁹, que los fundamentos de la filosofía política de Kojève habrían experimentado un cambio radical- una ruptura, de hecho- a medida que en los años cincuenta nuestro autor fue adentrándose en sus actividades para el ministerio de economía francés y haciéndose cargo de cuestiones de política comercial y arancelaria. Según esto, los iniciales planteamientos de esa filosofía con su hincapié en el terror, la angustia y el carácter necesariamente sangriento que la lucha antropogénica habría de revestir, habrían evolucionado en Kojève hacia planteamientos más acordes con los de una élite global de la que él mismo se habría declarado orgulloso partícipe²²²⁰ y a cuyo cargo habría corrido universalizar y homogeneizar el mundo valiéndose tan sólo de instrumentos pacíficos, civilizatorios y comerciales. Que no hayamos optado por seguir esa línea interpretativa y, que aún a riesgo de dejar abierta la mentada divergencia, hayamos optado por subrayar la fundamental continuidad que se habría dado entre el contenido de las lecciones hegelianas de Kojève en los años treinta, sus ensayos sobre el derecho y sobre la autoridad en los años cuarenta y los actos administrativos de nuestro autor durante los años cincuenta y sesenta del pasado siglo, no ha obedecido sino a una cierta filosofía de la acción que creemos cabe leer en la obra de nuestro autor. Se trataría de la misma filosofía de la acción que en los años treinta le habría llevado a contemplar las antropologías de Heidegger y de Hegel como las únicas verdaderamente realizables y que en 1952 en su libro «Kant» –entre las notas administrativas consignadas en esta tesis como «El punto IV de los americanos» y «La integración europea y la política franco-americana del punto IV» de 1951 y 1953 respectivamente– se habría sustanciado tanto en un kantiano llamamiento a la acción para realizar el Estado universal y homogéneo²²²¹, como en una consideración de la acción eficaz en el mundo como una especie de tránsito hacia «la inacción total»²²²² y hacia «una teología atea que vendría a identificar la salvación con la aniquilación (esta teología siendo verdadera en el sentido de que una inacción total lleva efectivamente a la muerte, la muerte así obtenida siendo una muerte esperada y una muerte «en la esperanza» [...]»²²²³

²²¹⁷ Véase p. 189 de esta tesis.

²²¹⁸ Véase p. 377 de esta tesis.

²²¹⁹ Danilo Scholz, «Ein erregender, abenteuerlicher Beruf», *Die Zeit*, 04 de junio de 2018.

²²²⁰ Alexandre Kojève, «Entretien avec Gilles Lapouge: Les Philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages», *La quinzaine littéraire* 53 (1968): 18-20.

²²²¹ Véanse pp. 47 y 187 de esta tesis.

²²²² Véase p. 109 de esta tesis.

²²²³ Véase p. 109 de esta tesis.

APÉNDICE PARA LA MENCIÓN «DOCTORADO INTERNACIONAL»

RÉSUMÉ (RESUMEN)

1.- Objectif

Cette thèse de doctorat vise deux objectifs : l'un plus général et l'autre plus spécifique. L'objectif plus général consiste à proposer une approche de la vie et de la pensée philosophico-politique d'Alexandre Kojève. Cette approche affiche ici un caractère monographique, pour trois raisons : d'abord car cette pensée et cette vie ne sont pas très connues, de sorte que leur étude approfondie, surtout dans le domaine académique en langue espagnole, reste quelque peu inédite ; ensuite, car la complexité de l'œuvre de notre auteur nous a exigé une lecture et une étude au ras du texte afin de l'appréhender avec la rigueur nécessaire ; et enfin car qui dit raison théorique et raison pratique dit pensée et action, deux notions qui se présentent imbriquées de telle sorte dans cette œuvre que leur influence se fait sentir dans des domaines qui, bien qu'y trouvant leur origine, dépassent le cadre strictement philosophique et qui sont également abordés dans cette thèse. Le second objectif, plus spécifique, de cette thèse, est justement en lien avec cette troisième raison. Nous allons tenter de prouver que les actes qu'Alexandre Kojève a menés comme homme d'État et haut fonctionnaire du Ministère français de l'économie peuvent être interprétés comme une expression de la raison pratique contenue dans sa philosophie.

2.- Méthodologie

La méthodologie employée pour réaliser les deux objectifs précités a consisté à interpréter selon un prisme endogène les textes de notre auteur. À ce titre, deux de ses œuvres se sont révélées particulièrement importantes, au plan herméneutique, à savoir « L'empereur Julien et son art d'écrire », datant de 1964, et « Esquisse d'une phénoménologie du droit », datant de 1943.

Le bref essai « L'empereur Julien et son art d'écrire » nous a confirmé d'une part l'approche biographico-pratique sur laquelle pouvait reposer une thèse académique consacrée à l'œuvre d'Alexandre Kojève ; et nous a d'autre part mis sur la piste du registre propagandiste dans lequel pouvait être écrite cette œuvre au point que l'on n'y discernerait que difficilement non seulement ce que notre auteur aurait réellement pensé de ce qu'il aurait pensé en plaisanterie, mais aussi ce qu'Alexandre Kojève aurait pensé et fait respectivement comme philosophe, haut bureaucrate Français et espion du KGB soviétique, la notion de secret pouvant ouvrir à cet égard, comme nous aurons l'occasion de le voir, un horizon interprétatif aux échos koselleckiens²²²⁴.

La deuxième de ces œuvres, « Esquisse d'une phénoménologie du droit », nous a donné une clé importante à l'heure de comprendre l'orientation qu'Alexandre Kojève a donnée à ses actes en tant que haut bureaucrate, orientation qui pointe vers le champ de la politique commerciale internationale. Car, promouvant au sein du Ministère français de l'économie et des plus divers fora économiques

²²²⁴ Voir page 375-376 de cette thèse.

internationaux aussi bien l'obtention d'une libération universelle des échanges qu'un nivellement universel des standards de vie, notre auteur n'aurait rien cherché que la réalisation d'une communauté politique idéale qu'il aurait préfigurée dans sa philosophie et dont l'opposition dialectique entre le phénomène du juridique et du politique aurait été l'un des moteurs historiques. Ce même texte nous fournit également une définition de l'action juridique en tant qu'action intégrée par les éléments intention, volonté et acte, que, aux côtés des notions d'idéal et d'idée politique ou de programme constructif et défini extraites du livre « La notion de l'autorité », texte dont Kojève lui-même affirmait qu'il pouvait être lu comme une annexe à son « Esquisse d'une phénoménologie du droit », nous avons empruntée pour classer la partie de l'œuvre de Kojève qui va constituer la colonne vertébrale de cette thèse de doctorat. Ce classement a répondu au schéma suivant : en premier lieu, nous avons regardé la lecture que notre auteur a faite entre 1933 et 1933 de la philosophie de Hegel à la lumière de ce que celle-ci a pu avoir de formulation de l'intention de réaliser l'idéal de l'état hégélien ; en deuxième lieu, sa tentative phénoménologique, déjà citée, sur le droit, de 1943, que nous avons interprétée comme l'explicitation d'une volonté de construire ledit état hégélien ou parfait à partir d'un programme constructif et défini qui aurait fourni à notre auteur une conception particulière de la dialectique entre le concept du politique et celui du juridique ; et en troisième lieu, nous avons interprété les 23 ans, de 1945 à 1968, que Kojève a passés à travailler comme homme d'état pour tenter de mettre en œuvre une politique commerciale internationale donnée, dans le droit-fil de ce qui recevrait plus tard le nom de mondialisation, comme la traduction par l'acte de ladite volonté o dudit programme constructif et défini.

3.- Structure de la thèse

Au titre de la méthodologie que nous venons de décrire, nous avons choisi d'articuler cette thèse en cinq chapitres. Nous avons attribué à chacun d'entre eux une raison de nature différente, à savoir une raison historico-biographique au premier chapitre, une raison théorique au deuxième, une raison pédagogique au troisième, une raison juridique au quatrième et une raison pratique au cinquième et dernier chapitre.

En plaçant chaque chapitre de notre thèse sous l'intitulé d'une raison différente, nous avons voulu mettre en relief la réalisation mondaine de l'idéal vers lequel auraient tendu les différents aspects de l'œuvre de Kojève.

La première de ces raisons, la raison biographique, prétend refléter un itinéraire vital qui aurait conduit notre auteur à se décider en 1945 à intégrer les files de la haute administration française et en 1967, lors de son départ en retraite, à ne pas choisir de se consacrer entièrement à la philosophie mais à continuer à compatibiliser la spéculation théorique avec la mise en place dans le monde de ses desseins stratégique-commerciaux.

Nous avons choisi de regarder le concept hégélien qui se trouve au centre de la raison théorique donnant son titre au deuxième chapitre de la thèse suivant le double prisme qu'offriraient, d'un côté un « terme vraiment infranchissable de l'histoire »²²²⁵ sur le point de fuite duquel Kojève aurait placé l'identité entre être et concept « être », et de l'autre côté une action humaine efficace dans le monde à laquelle, en tant qu'être hégélien de l'homme, notre auteur aurait confié la double fonction de provoquer l'apparition de la différence entre être et concept « être », dans un premier temps, et, dans un second

²²²⁵ Kojève., *Introduction*, 404.

temps, celle d'éliminer progressivement cette différence en vue de faire du terme précité, infranchissable ou identité, une réalité historique, à savoir la réalité historique de la fin de la différence historique.

La raison pédagogique dont s'occupe le troisième chapitre de cette thèse a été mise en lien avec le concept kojévien de propagande. Ce concept présenterait deux versants : celui de l'action verbale destinée à percer les structures politiques qui s'imposeraient sur le chemin de la réalisation universelle de l'idéal de communauté parfaite, et celui de l'élément propagateur de cet idéal en direction de la grande masse de l'humanité sans l'intégration ou intervention « démocratique » de laquelle la réalisation de cet idéal ne pourrait absolument jamais se matérialiser.

Deux aspects très peu différents des deux cités au paragraphe ci-dessus, à savoir celui d'une propagation mondiale de la communauté parfaite et celui de l'affaiblissement des formes politiques imparfaites qui pourraient venir entraver cette réalisation, seraient ceux qu'incarne la raison juridique à laquelle sera consacré le troisième chapitre de cette thèse. Car Kojève va se figurer l'évolution historique du phénomène du droit comme le passage d'un droit aristocratique formellement parfait à un droit du citoyen réellement parfait grâce, d'un côté au travail de pompage qu'aurait mené le droit moderne bourgeois sur le premier et de l'autre à la multiplication universelle des échanges et des interactions sociales que ce droit se serait occupé de répandre dans le monde.

Et, raison pratique enfin, pour le cinquième et dernier chapitre de cette étude, car les actes que Kojève aurait engagés depuis son poste au Ministère de l'économie française n'auraient eu d'autre fin que de contribuer à réaliser ce pompage des structures politiques imparfaites et à mettre en place dans le monde cette multiplication des échanges comme étapes préalables à la réalisation dans le monde de l'idéal de la communauté parfaite.

Conformément à la phénoménologie kojévienne du droit, l'état parfait ne serait que celui qui, renonçant à toute autre question politique relative à son propre maintien, pourrait s'appuyer sur la parfaite nature irrésistible de ses interventions juridiques, pour que personne, absolument personne, ne puisse s'y soustraire. La nature irrésistible de cet état parfait se manifesterait surtout dans le domaine du droit, plus concrètement dans celui d'un droit civil qui affecterait certains membres spécifiques dont les échanges se seraient réduits au minimum sous l'effet de la parfaite égalité que l'on aurait fini par relever entre eux dans l'état apolitique mondial final, et plus fondamentalement peut-être, dans le domaine d'un droit pénal entendu comme droit susceptible d'intervenir irrésistiblement, dès lors que l'intention et la volonté de l'un de ces membres spécifiques porteraient atteinte à l'intention et à la volonté de l'être humain quelconque qui aurait démocratiquement souscrit à la convention statutaire ou au statut conventionnel sur lesquels reposerait ledit état parfait mondial.

Le fait que, de son vivant, Kojève ne parvint vraiment qu'à se figurer dans les rapports ministériels qu'il rédigea pour la direction du Ministère de l'économie où il travaillait un ordre mondial composé par quatre régions économiques occidentales et une Chine qu'il voyait dès 1957 en voie de se constituer comme puissance n'ôte à notre sens rien de sa plausibilité à notre hypothèse selon laquelle la raison pratique de notre auteur se serait proposée de réaliser un état apolitique mondial parfait, comme celui défini ci-dessus, inspiré par la raison théorique de sa philosophie. Car la pensée de Kojève, assortie du label anti-utopique, l'aurait conduit à ne pas se leurrer par rapport à l'existence de deux facteurs qui s'opposeraient à la réalisation de ses plans pour le monde dans sa totalité, à savoir d'un côté le facteur de la finitude humaine et la mortalité de l'homme et de l'autre côté le « problème anglais ». Le premier facteur serait celui qui empêcherait qu'une vie humaine soit un laps de temps suffisant pour

voir la communauté parfaite réalisée. Le « problème anglais »²²²⁶, sorte de constante dans les notes administratives que notre auteur rédige pour la haute administration française entre 1945 et 1967, serait pour sa part l'élément qui rend impossible l'atteinte par l'humanité de la solution mondiale raisonnable aux contradictions déraisonnables dont elle aurait historiquement souffert.

Les cinq raisons ci-dessus étant celles qui nous ont amenés à diviser cette thèse en cinq chapitres, nous allons maintenant rapidement examiner le contenu de chacun d'entre eux.

i.- « Raison théorique : le concept (ou l'intention) »

Dans ce deuxième chapitre de la thèse, nous abordons entre autres les questions suivantes :

- a. Les relations tendues entre le concept et la réalité dans la philosophie kojévienne et, y afférent, quel serait leur ordre de priorité : réalisation de la communauté parfaite d'abord puis réalisation du savoir absolu, soit le concept, ensuite, ou à l'inverse, réalisation du savoir absolu, soit le concept, d'abord puis réalisation de la communauté parfaite ensuite. Premières vicissitudes donc de la circularité du savoir dans sa tentative d'atteindre la réalité, ou peut-être aussi de la réalité pour atteindre la circularité du concept.
- b. La possibilité qu'aux effets de concilier ces tensions, Kojève ait pu avoir recours à un dossier rhétorique ou trope en tant qu'attribution à un mot d'un sens autre que celui qui lui correspondrait mais avec lequel il garderait un lien, dossier qui aurait permis à notre auteur d'entendre le concept en termes de projet à réaliser ou d'idée en voie de devenir, et ce projet ou cette idée, à leur tour, en termes de travail humain, ou ce qui revient au même, la possibilité du recours kojévien à la rhétorique comme dossier pour faire du concept quelque chose de toujours en cours d'être réalisé dans le monde.
- c. L'ancrage de bon nombre des conceptions philosophiques de maturité chez Kojève dans des inquiétudes spirituelles qui auraient déjà bouillonné en notre auteur à des époques étonnamment précoces de sa vie.
- d. La notion kojévienne du philosophe dialectique, par opposition à celle du philosophe contemplatif, comme notion de personne essentiellement insatisfaite en quête de la totalité spatio-temporelle et la notion kojévienne du sage comme notion de personne qui, essentiellement satisfaite, aurait su révéler cette totalité à travers un discours circulaire. Dans le discours circulaire du sage, toute question formulée au début contiendrait la totalité des séries question-réponse qui mèneraient à la réponse totale à la question du début, ou ce qui revient au même, chaque partie de ce discours impliquerait en soi le tout ou la totalité spatio-temporel/le, le cercle du savoir d'un tel discours présupposant ainsi la coïncidence de la fin et du début dans la question-réponse totale. Dans ce chapitre de la thèse, nous exposons aussi le schéma du parcours kojévien vers la vérité comme un schéma qui répondrait au patron général suivant : identité inconsciente du début - déploiement de la différence dans le cours de l'histoire humaine - identité auto-consciente de la fin, ergo réalisation du concept.

²²²⁶ Bibliothèque Nationale de France NF, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, boîte 13. Note pour monsieur Clappier. Objet : Essai d'une solution du problème anglais pour les dix années à venir, 08/11/1963

- e. Les notions de totalité, partie et membre quelconque du collectif, la volonté générale correspondant à la première notion, la volonté individuelle avec la deuxième et la troisième équivalant à une espèce de synthèse entre la partie et le tout.
- f. La fonction de séparation de l'essence des choses par rapport à son « ici et maintenant » spécifique qui, à travers l'entendement impliqué dans le travail, correspondrait au concept, et en lien avec ceci, une première approche de la pensée économique d'Alexandre Kojève où la notion d'« artefact » entendu comme concept réalisé dans le monde va revêtir une pertinence spéciale.
- g. La philosophie de Kant comme culmination de la philosophie chrétienne et comme idéologie de la liberté absolue. La philosophie de Hegel entendue comme synthèse athée entre christianisme et paganisme. Monde hypocrite bourgeois de filiation kantienne versus monde postrévolutionnaire hégélien. La terreur ou la « plus haute formation pour la culture » comme producteurs, en tant que droit politique à la mort, du citoyen parfait. Conscience agissante de Napoléon versus auto-conscience hégélienne et à nouveau la question de sa priorité. Avec l'objet général de voir jusqu'à quel point le texte original de Hegel et la lecture qu'en fait Kojève coïncideraient ou divergeraient, c'est dans ce chapitre que nous avons inséré une bonne partie des considérations kojéviennes sur la terreur révolutionnaire, ainsi que sur ce que notre auteur va entendre comme étant les expressions ultérieures de la philosophie chrétienne et celles naissantes d'un monde parlementaire romantico-bourgeois essentiellement athée, dans le cadre le plus vaste d'une transcription analytique du chapitre « L'esprit certain de soi-même, La moralité » de la « Phénoménologie de l'esprit », du philosophe Allemand.
- h. Les deux modalités kojéviennes du temps : historique ou hégélien et le temps cyclique du savoir.

ii.- « *Raison pédagogique : la propagande (ou l'intellectuel)* »

Dans cette troisième partie de la thèse, nous avons effectué un parcours sur les réflexions kojéviennes autour du concept de propagande. Pour cela, nous avons pris comme point de départ la lecture de Hegel que notre auteur réalise dans les années 1930 et comme point d'arrivée son « L'empereur Julien et l'art de l'écriture » de 1964. La propagande révolutionnaire comme calomnie menteuse ; la propagande post-révolutionnaire comme calomnie vraie ; la formation psychologique des masses à la charge des élites et des élites-mêmes à la charge, peut-être, de Kojève lui-même ; le recours au mythe et à la théologie comme branche de la rhétorique avec l'intention à la fois de montrer et de « camoufler », ce qui, à son tour, pour des motifs peut-être également cachés, ne doit pas être su ; l'idée de simulacre comme celle d'un dossier visant à encourager un changement révolutionnaire dans l'autorité de l'État en faisant en sorte que ce changement, encore indéfini, ne trahisse rien qui puisse le faire se heurter aux conditions du présent qu'il aspire à supprimer. Toutes les questions que nous venons d'énoncer sont des questions que notre auteur aborde dans différents écrits au fil de son œuvre et que nous avons décidé d'englober dans cette thèse sous le terme « concept kojévien de propagande ». Kojève assigne à ce concept une fonction pédagogique dont la mission aurait été celle d'encourager la convergence entre, d'une part, la raison théorique du philosophe, et d'autre part, la raison pratique de l'homme politique ou homme d'action. La propagande serait, ainsi, la responsable de briser la tendance à l'isolement de la raison philosophique contribuant à sa socialisation et universalisation, sa transformation en vérité, à travers l'éducation universelle des masses. La raison de l'homme politique ou homme d'action serait, pour sa part, celle qui aurait réussi à s'appropriier le « demos » que ces mêmes masses représenteraient à travers

le désir de reconnaissance et à travers ce que nous avons choisi dans cette thèse d'appeler la « concession tyrannique des résistances ». La convergence finale de la raison philosophique ou théorique et de la raison politique ou pratique se serait fondée sur ce que notre auteur, dans une lettre à son ami Leo Strauss, appellera le « philosophe-roi ». L'autorité politique de ce philosophe-roi, par opposition à celle du -tyran de l'Antiquité, toujours assortie d'une date de péremption et limitée à un groupuscule ou à un secteur limité de la population, serait l'autorité propre du tyran moderne. À la différence de son imparfait prédécesseur, le tyran moderne se serait avéré capable, une fois épuisée ladite concession de résistances, d'englober la totalité du demos et de transformer ainsi son autorité en une autorité totale et éternelle, libre, enfin, de la menace latente d'une autorité rivale potentiellement plus juste et dotée de prétentions de la supplanter.

iii.- « Raison juridique : la justice (ou la volonté) »

Nous en tenant à la méthode de l'interprétation endogène que nous avons précédemment signalée, dans cette troisième partie de la thèse, nous sommes entrés au plus profond de la phénoménologie kojévienne du droit et nous avons tenté de suivre au plus près possible les méandres que Kojève fait décrire à la dialectique entre le concept schmittien du « politique » et le phénomène du « juridique ». Cette dialectique, travaillée comme elle le serait par autant d'autres sous-dialectiques, refléterait l'évolution historique du droit dans la direction d'un État-juge que, à la fin de cette évolution, viendrait incarner l'État parfait. La perfection de cet État résiderait, comme nous l'avons déjà souligné, dans sa parfaite nature irrésistible et dans le fait que la synthèse parfaite des deux idéaux antithétiques de justice s'y serait réalisée, à savoir : l'idéal d'égalité de la justice aristocratique qui serait le propre de la forme politique étatique et l'idéal d'équivalence de la justice bourgeoise qui serait l'idéal de justice propre de ce que Kojève va entendre par société civile comme telle ou dans son ensemble. Kojève appellera justice d'équité ou du citoyen cette synthèse parfaitement juste entre ces deux idéaux de justice réalisée dans et par un État mondial parfaitement irrésistible. La justice d'équité ou du citoyen serait celle où la justice à l'origine parfaite, quoiqu'au niveau formel seulement, du droit aristocratique et de l'idéal d'égalité à celui-ci, aurait été emplie de contenu grâce à l'apport qu'en termes de justice d'équivalence lui aurait effectué le droit bourgeois. Et comme nous l'avons avancé, si l'idéal d'égalité de la justice aristocratique était l'idéal sous-jacent aux formes politiques essentiellement étatiques, l'idéal bourgeois de la justice d'équivalence présenterait, aux yeux de Kojève, des connotations clairement antiétatiques. Ces connotations apparenteraient cet idéal avec la notion kojévienne de société civile citée plus haut et l' et éloigneraient l'idéal de justice en général de toute idée d'État. Potentiellement universelle, la tâche proprement historique de cette société civile aurait consisté à ébranler les ciments aristocratiques de l'État, de sorte que la double opposition ami-ennemi et gouvernant-gouverné qui en auraient constitué la base aurait été définitivement dépassée. Ce qui serait apparu au terme de ce processus d'ébranlement de l'État aurait été une société civile juste, homogène et universelle d'amis où il suffirait tout au plus d'identifier une distinction entre un groupe d'administrateurs et un groupe d'administrés. Une étape transcendante pour que l'émancipation de la société civile universelle par rapport au joug étatique aristocratique puisse se produire aurait été l'apparition autour de la renaissance de l'individu et du droit modernes. Le processus de sécularisation qui se serait alors mis en marche aurait encouragé un mouvement tectonique de pouvoir suivant lequel bon nombre des prérogatives qui auparavant étaient octroyées à Dieu le seraient désormais à une société civile humaine érigée en principale instance reconnaissante d'un individu qui sans elle ne serait rien. Dans le domaine du droit, ledit mouvement tectonique de pouvoir

aurait trouvé sa corrélation dans l'émergence d'un droit pénal qui, outre le fait de refléter dans son code l'idée directrice de la société civile dans son ensemble et en tant que telle, transformerait en objet de ses interventions juridiques non pas l'exécution en acte d'un délit donné ni la victime réelle de celui-ci mais l'intention et la volonté du criminel et sa victime virtuelle, qui ne serait autre que l'ensemble de la société civile. Dans ce monde bourgeois ou moderne naissant, la catégorie du « virtuel » face au « réel » prendrait de fait une importance singulière. Et ce, non seulement dans le domaine du droit pénal mais aussi dans le domaine d'un droit civil pour lequel le concept de la propriété et la valeur de celle-ci s'entendraient désormais non pas en fonction d'une possession physique dont quelqu'un serait devenu créancier au titre de sa victoire dans une lutte ou guerre sanglante, mais en fonction d'une virtualité qui, pénétrant ce qui est possédé biologiquement, permettrait que cela soit séparé du corps présent du propriétaire pour être échangé contre autre chose qui pourrait lui être équivalent.

Le patron explicatif kojévien du phénomène du droit correspondrait par ailleurs typiquement à la réalisation du concept « droit ». Et ainsi, l'évolution historique du droit va être identifiée par Kojève avec le processus d'adaptation de chaque réalité juridique historique à la définition que notre auteur donne du phénomène du droit au début de son ébauche phénoménologique de cette matière. Les termes « réalité du droit », « concept du droit », formeraient de fait la dialectique principale à laquelle viendraient s'ajouter le reste des dialectiques que Kojève va mettre en jeu pour s'expliquer le phénomène et l'évolution juridiques. Le penseur Russo-Français arrivera à affirmer que les réalités juridiques historiques ne s'avéreraient pas réelles tant que ne se serait pas produit leur adéquation au concept de droit que lui-même avait postulé au début. Et, comme nous l'avons déjà annoncé, Kojève avancera comme sous-jacent à ce processus d'adéquation à la réalité du droit à son concept, en lequel aurait consisté l'histoire entière du droit, un complexe, pour ne pas dire confus, jeu de sous-dialectiques et de paires de sous-dialectiques que nous avons appelé dans cette thèse « trame dialectique kojévienne ». L'une des dialectiques communes de cette trame sera celle qui, nous l'avons vu plus haut, se compose de la justice aristocratique d'égalité et la bourgeoisie d'équivalence. L'importance de cette dialectique dans cette trame complexe va être double. D'une part, son oscillation pendulaire sera responsable de faire qu'un droit contenant un élément essentiellement bourgeois, c'est-à-dire équivalent, ou alternativement aristocratique, c'est-à-dire égal ou identique à lui-même, puisse être considéré dans chaque cas comme injuste, préparant ainsi la voie révolutionnaire visant à son remplacement par un droit plus juste, soit en termes d'égalité, soit en termes d'équivalence. Ce sera, par ailleurs, au terme de cette oscillation dialectique entre égalité et équivalence que Kojève placera la réalisation finale d'une justice d'équité à la charge d'un État-juge parfait. Et si, dans une société socialiste sans propriété privée, la justice d'équité suppose la réalisation d'une étrange comparaison, à savoir celle qu'il y aurait entre la capacité juridique des mineurs et celle des adultes, dans une société socialiste de droit privé, rationnellement plus plausible que la précédente pour notre auteur, la justice d'équité impliquerait une réduction draconienne des échanges, si ce n'est un éventuel retour au troc.

iv.- « Raison pratique : les actes (ou le monde) »

La formulation comme intention de l'idéal de l'État hégélien et l'explicitation de la volonté de réaliser cet idéal sous la forme d'un programme constructif et défini à travers la propagation du droit de contrat bourgeois et de la prolifération des échanges, non sans le dû filtre de la propagande cherchant à la fois l'indispensable concours du demos que la masse de l'humanité constituerait et la convergence objective entre raison philosophico-théorique et raison politico-pratique, seront suivies dans ce cinquième et

dernier chapitre de la thèse par l'examen des actes que Kojève se serait efforcé de mener à bien depuis son poste dans la haute administration française afin que cette intention et cette volonté se traduisent par l'acte dans le monde.

L'axe structurant de l'examen des actes de la raison pratique kojévienne va être constitué par la transcription analytique de dix rapports ministériels rédigés par Kojève entre 1949 et 1967, ainsi que la transcription également analytique d'une longue note ou petit essai datant de 1961, que, bien que portant sur des questions d'intégration économique européenne et mondiale, notre auteur ne semble avoir adressé à aucun collègue ou supérieur du ministère français d'économie mais dont les virtuels interlocuteurs auraient été de « mystérieux » initiés. Par ailleurs, sans faire strictement partie de la série précédente puisque notre auteur l'a écrite avant son entrée dans les files de la haute administration française, nous avons cru opportun, par affinité thématique et de structure de composition, d'inclure dans cette série la note intitulée « Esquisse d'une doctrine pour la politique française » de 1945, note qui, à la différence des onze précédentes, aurait trouvé une plus grande diffusion publique. Tant et si bien qu'à l'occasion de la crise de l'euro et des tensions entre les pays du nord et du sud de l'Union européenne, le philosophe Giorgio Agamben attira l'attention sur celle-ci dans un polémique article publié dans le quotidien « La Repubblica » à une date aussi récente qu'en mars 2013.

Quoi qu'il en soit, exception faite de ce dernier écrit, la transcription analytique des onze textes restants a été le fruit du travail de recherche de l'auteur de ce doctorat sur les fonds Kojève de la salle des manuscrits de la bibliothèque nationale de France, à l'occasion de ses trois mois de séjour à l'université de la Sorbonne dans le cadre de cette thèse. Dans lesdites transcriptions, nous avons tenté de nous en tenir le plus fidèlement possible aux documents originaux en français. Ces transcriptions analytiques renferment toutefois, comme leur nom l'indique, un inévitable composant interprétatif, compte tenu du fait que, ce qui nous intéressait en tant que chercheurs n'était pas tant un travail purement de traduction que d'élucidation du contenu des notes économiques ou des rapports ministériels de notre auteur. Ce même travail d'élucidation a justement été celui qui nous a conduits à faire précéder les transcriptions analytiques de ces rapports ou notes de paragraphes explicatifs visant, d'une part, à éclaircir et situer dans leur contexte historique les questions techniques relatives aux affaires de la politique commerciale et financière abordées dans ces écrits, et d'autre part les questions relatives aux situations et personnalités concrètes de l'époque auxquelles il y est fait allusion. Les paragraphes explicatifs en question ont aussi pour but d'offrir une description générale du cadre organisationnel et des cadres décisionnels dans lesquels la raison pratique kojévienne se serait vue contrainte d'insérer ses actes.

Parallèlement à l'axe structurant indiqué, la rédaction de cette cinquième et dernière partie de la thèse s'est appuyée également sur du matériel épistolaire. Nous avons trouvé ce matériel tant dans lesdits fonds Kojève de la salle des manuscrits de la bibliothèque nationale de France que dans la correspondance que notre auteur a entretenue avec Carl Schmitt. Et le fait est que le contenu de cette correspondance peut, comme nous l'avons fait dans cette thèse, être mis en lien avec les actes que la raison pratique kojévienne a menés à bien au ministère français de l'économie, de sorte que cette correspondance apporterait un éclaircissement ultérieur, plus théorique le cas échéant, à cette raison et à ses actes. Cet apport se trouve quelque peu enrichi si on fait déboucher l'analyse de la correspondance Schmitt-Kojève vue sous le prisme de la raison pratique kojévienne, comme nous l'avons également fait dans cette thèse, sur la transcription analytique de la conférence que Kojève a été

invité à donner par Schmitt lui-même en 1957 sur le colonialisme et le sous-développement face à un groupe d'entrepreneurs Allemands.

Nous ne voudrions pas achever ce résumé sans effectuer une mention spéciale au « problème anglais » qui, de 1945 à 1967, accompagne Kojève dans la rédaction de ses notes économiques et ses rapports ministériels. La persistance de ce problème dans ces écrits s'avère être telle que, puisque notre auteur fait référence dans au moins trois d'entre eux aux éventuelles conséquences qui découleraient d'une adhésion de la Grande Bretagne à la Communauté économique européenne, nous avons jugé pertinent de conclure cette dernière partie de la thèse par un paragraphe explicatif à cet égard. Dans ce paragraphe, nous avons tenté de rendre compte de l'évolution des négociations de la première demande britannique d'adhésion à la CEE en 1961 jusqu'à l'abrupt final de celles-ci du fait du veto apposé par De Gaulle en 1963. L'inclusion de cet aparté nous a semblé d'autant plus pertinent que notre auteur aurait participé personnellement à ces négociations sinon depuis une première ligne brûlante mais au moins depuis une ombre diffuse et influente.

Il ne nous reste plus, pour ce qui est de cette dernière partie de la thèse, qu'à signaler, pour la nature révélatrice du caractère « unitotal » de la philosophie kojévienne, l'analogie que l'on pourrait établir entre deux conceptions kojéviennes très particulières, à savoir : celle d'un prix juste unique mondial²²²⁷ et celle d'une intervention juridique invariante²²²⁸. L'obtention d'un prix juste unique mondial pour les produits agroalimentaires serait l'objectif que Kojève se serait proposé dans l'écrit de 1961 cité plus haut, adressé à de mystérieux « initiés », ce prix n'étant que le résultat de l'application de celui qu'il appelle lui-même le plan Kojève au terrain des relations économiques internationales afin d'offrir une solution définitive au problème agricole dans le monde. Notre auteur aurait formulé en 1943 l'idée d'une « intervention juridique invariante », entendue comme « une seule règle de droit sur la terre pour chaque cas donné », comme une éventuelle réalisation dans le monde du concept platonicien et désintéressé de droit.

Après ce résumé, et à titre de modeste hommage à la vie romanesque et non exempte de mystère d'Alexandre Kojève et à l'art de l'écriture dont, dans certains de ses ouvrages, notre auteur, peut-être à la manière d'une boutade, s'est servi et qui n'aurait été que la précipitation d'une introduction après l'autre²²²⁹, nous nous permettons maintenant de mettre en abîme le résumé ci-dessus à l'aide d'une brève réplique quelque peu romancée de celui-ci.

²²²⁷ Bibliothèque Nationale de France NF, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, boîte 13. *Le problème agricole dans le monde occidental moderne et le plan Mansholt*. 11/06/1961

²²²⁸ Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du Droit* (Paris: Gallimard, 1981), 80-81

²²²⁹ Voir à cet égard Kojève, Alexandre. *Le Concept, le Temps et le Discours. Introduction du Système du Savoir*, Gallimard, 1990, dont le préfacier, Bernard Hesbois signale, op.cit, p. 1, qu'il s'agirait de l'« œuvre inachevée de toute une vie », op.cit, p. 9. Cette œuvre se serait composée de deux parties : une triple introduction psychologique, logique et historique et le corps de l'exposition. Kojève n'aurait achevé que deux introductions de la première partie, la psychologique et la logique, qui donneraient naissance au livre auquel nous faisons allusion dans cette note ; et concernant les expositions en tant que telles, auxquelles cette introduction renverrait, elles n'auraient vu le jour que sous forme de fragments épars. Nous nous trouverions donc face à une introduction partielle présentant, à son tour, un corps de texte absent. Mais mieux encore: dans sa préface des introductions psychologique et logique, op.cit, p. 34, Kojève lui-même ne cesse d'avertir que la lecture des introductions à son système de savoir serait, dans l'absolu, facultative, l'essentiel étant que le lecteur se dispose à lire dans l'ordre et « entièrement » les expositions, que comprendrait son contenu, ladite préface n'étant, op.cit, p. 53, qu'une réflexion au sujet de la publication du livre et de son introduction, réflexion qui aurait peu à voir avec la réflexion portant sur l'introduction elle-même, qui serait une réflexion sur les expositions qui constitueraient le corps du texte, expositions à leur tour distinctes des réflexions qu'elles auraient pu susciter dans l'introduction.

4 juin 1968, mort à Bruxelles

Mardi quatre juin 1968. Bruxelles. Dans une salle d'un bâtiment officiel de celle qui fut l'ancêtre de l'Union européenne, la CEE (la Communauté économique européenne), de hauts fonctionnaires de ses six pays membres se réunissent pour négocier une position commune par rapport à la CNUYCD (la Conférence des Nations Unies sur le commerce et le développement). Au cours de la réunion, le négociateur de la part de la France se sent subitement indisposé. Sans que les services médicaux n'aient à peine le temps de le secourir, son état de santé s'aggrave et le négociateur français meurt pratiquement sur le coup d'une insuffisance cardiaque.

Le représentant Français dont nous venons de relater la mort soudaine était d'origine russe. Il avait pris la nationalité française en 1937, et depuis 1945 il travaillait pour la Direction des relations économiques extérieures du Ministère de l'économie français. De fait, aux côtés des également hauts fonctionnaires Bernard Clappier, médiateur entre Robert Schuman et Jean Monnet, et Olivier Wormser, futur négociateur des traités de Rome, il forma en sa qualité de « conseiller écouté » l'un des côtés d'un triangle de hauts dignitaires entre les mains desquels se trouvait alors une bonne part de la politique extérieure française en ce qui concerne les affaires financières et commerciales. S'il est vrai que celui-ci n'avait jamais ressenti d'enthousiasme particulier pour la machine bureaucratique bruxelloise et que sa prédilection allait plutôt à des questions concernant le commerce mondial et la situation des pays en voie de développement, les arguties que lui et son collègue Wormser tramèrent en 1963, alors que le Général De Gaulle présidait la France, en vue de faire autant que possible obstacle et finalement échouer la première tentative d'adhésion de la Grande Bretagne à la CEE, inspirèrent à un représentant de la délégation britannique les vers suivants :

K.

disait au Général : je lève
mon verre à la destruction totale
de la civilisation occidentale²²³⁰

Le style négociateur brillant et incisif du bureaucrate défunt était certainement effectif, mais c'était presque toujours au prix de ne point lui attirer la sympathie des représentants des autres pays lorsqu'ils l'avaient en face à la table des négociations. Et ainsi, si lors de la Conférence de la Havane, les délégués des États-Unis en arrivèrent à le surnommer le « serpent dans le pré »²²³¹, lors de la négociation du GATT sur les droits textiles, où les six pays membres de la CEE devaient harmoniser fréquemment leurs positions sur la base des positions françaises, les représentants de la délégation allemande l'avaient appelé « Schwarzer Peter »²²³², soit en gros, la patate chaude que personne ne veut avoir à attraper.

Trente ans après cette disparition subite, le quotidien français 'Le Monde' informait dans ses pages de l'apparition d'un dossier dont on pouvait déduire l'appartenance au KGB du malheureux négociateur. L'un de ses principaux biographes ne parut pas tellement surpris par cette nouvelle, compte tenu des

²²³⁰ Ludlow, N. Piers., *Dealing with Britain: The Six and the First UK Application to the EEC*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 200.

²²³¹ Lorenza Sebesta «La 'fin de l'histoire' d'Alexandre Kojève et de l'Europe, nouveaux chemins pour comprendre les relations entre modernisation et intégration» [document en pdf]. *Puente@Europa*. Université de Bologne. Num. 1, 2014. <http://puenteeuropa.unibo.it/article/view/5460/5169> Consultation : 30 octobre 2019].

²²³² *Ibid.*

entraves voire chantages à son éditeur qui avaient fait obstacle à ses recherches sur la vie et l'œuvre du disparu, ce qui, déjà à l'époque, l'avait conduit à penser que certaines gens proches du haut fonctionnaire étaient au courant de l'appartenance de celui-ci aux services secrets soviétiques.²²³³

« M. Bombassei et M. Natale, à titre personnel et au nom et pour le compte de leurs collègues de la Commission, présentent leurs sincères condoléances et expriment leur tristesse à la délégation française pour la disparition de M. Kojève (sic) »²²³⁴

C'est le contenu du message de condoléances de la Commission des politiques commerciales de la Communauté économique européenne, ladite Commission 113, le sancta sanctorum de la politique commerciale extérieure de la CEE, dont Alexandre Kojève, car tel était le nom du haut fonctionnaire défunt, était membre actif lorsqu'il fut rattrapé par la mort.

Ce que, lorsqu'ils commandèrent la rédaction de ce message, M. Bombassei et M. Natale ignoraient peut-être, c'est qu'Alexandre Kojève était non seulement membre de la commission en question mais aussi philosophe, un philosophe que sa particulière philosophie conduisit peut-être à mourir là où il mourut, à Bruxelles, la capitale de ce que l'on appelle aujourd'hui l'Union européenne, et à être enterré là où il se trouve toujours, dans le cimetière municipal d'Evere et non pas à Vanves, le quartier de la banlieue parisienne où il vivait.

Le fait que nous ayons décidé de commencer cette recherche doctorale sur l'œuvre d'Alexandre Kojève par l'épisode de sa mort subite au cours d'une commission de la CEE à Bruxelles à l'aube de ce qui est aujourd'hui l'Union européenne garde une étroite relation avec sa philosophie. Car la mort non seulement aurait occupé l'esprit de qui va faire l'objet de notre recherche dès un âge très précoce, mais vers la trentaine, époque qui peut être considérée comme le début de la maturité de sa pensée avec la lecture qu'il fait de Hegel, Alexandre Kojève en arrivera à définir l'homme comme « une mort qui vit une vie humaine »²²³⁵. Les circonstances de sa mort, par ailleurs, soit le fait qu'elle le surprit en pleine réunion de la commission 113 de la CEE, nous conduisent à leur tour à nous poser la question de savoir comment la raison pratique de sa philosophie, représentée par sa facette de haut bureaucrate, et la raison théorique de celle-ci, représentée par sa condition d'homme de pensée, ont pu arriver à converger en la personne et l'itinéraire biographique d'Alexandre Kojève et comment et par quelles voies cette convergence put finir par affecter non seulement la construction de l'Europe post-II^{ème} guerre mondiale mais aussi l'ordre géopolitique mondial d'après 1945, phénomène plus concrètement connu sous le nom actuel de mondialisation.

La première de ces questions, soit celle de savoir comment notre auteur aurait fait pour concilier en sa personne sa facette de philosophe avec celle d'homme d'État, un de ses biographes se la posait déjà de fait, et en ces termes : « Comment est-il possible de tenir dans une main une mallette de philosophe et dans l'autre une mallette de haut fonctionnaire ? »²²³⁶. Il nous semble que l'œuvre d'Alexandre Kojève offre des pistes suffisantes pour apporter une réponse à cette question et pour interpréter cette œuvre, entre autres possibilités, comme une réflexion sur le terrain concernant les relations qu'entretiennent

²²³³ Dominique Auffret, 1999, « Alexandre Kojève : du trompe l'œil au vertige ». *Le Monde*. [en ligne]. 24 septembre, https://www.lemonde.fr/archives/article/1999/09/24/alexandre-kojeve-du-trompe-l-oeil-au-vertige_3574756_1819218.html [consultation : 23 novembre 2017].

²²³⁴ Sebesta, op. cit.

²²³⁵ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1968, p. 550

²²³⁶ Dominique Auffret, *La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Grasset, Paris, 1990, p. 11

le savoir et la politique, ou autrement dit la philosophie et l'histoire, ou aussi l'homme contemplatif et l'homme d'action, ou encore lesdites raison théorique et raison pratique. Mais ce n'est pas tout. Car ces réflexions auraient trouvé au-delà du domaine de la spéculation logique ou de l'idée leur traduction réelle dans la propre biographie de notre auteur, comme si cette biographie avait été elle-même le banc d'essai où théorie et pratique auraient résolu la relation dialectique qui les unissait. Et ainsi, des notions comme celle de projet et de mise à jour réussie du projet en œuvre ou l'idée de l'échec consubstantiel à toute pensée qui ne serait pas capable d'aller au-delà de l'abstrait, ou, si on veut, la différence qu'il y aurait pour Kojève entre action criminelle et action juste, la première n'étant rien que l'infructueuse tentative de combler au moyen de l'action l'écart entre idéal subjectif et le réel-objectif et la deuxième, l'efficace réalisation de la conformité entre cet idéal et le réel, ou dans la même lignée, la différence que Kojève ne se laserait pas d'établir entre l'utopie, soit, ce qui manque de lien avec le réel, et le «topos» réel historique, comme domaine où toute la vérité, pour l'être, devrait nécessairement être objectivée, ou même, et pour conclure cette énumération, la revendication générale, dont la biographie-même de Kojève se serait érigée en porte-parole, de l'efficacité réussie dans le monde comme critère immanent de vérité, et si on veut aller jusque-là, de justice, face à toute manœuvre, en général de nature religieuse, encline à neutraliser cette efficacité et la satisfaction qui lui est inhérente, seront tous des aspects que nous verrons s'entrelacer dans cette thèse au fil de la carrière intellectuelle et administrative de notre auteur en quête de réalisation d'un idéal qui arbore la forme d'une communauté mondiale parfaite. La citation qui suit ne prétend, en ce sens, qu'offrir un petit échantillon de la façon dont raison théorique et raison pratique se seraient synthétisées en la personne de Kojève sous la forme de ce que, dans cette étude de doctorat, nous allons appeler une raison historico-biographique:

Sans le travail qui transforme le monde objectif réel, l'homme ne peut vraiment se transformer lui-même. S'il change, ce changement reste intime, purement subjectif, révélé à lui-même, « muet », sans se communiquer aux autres. Ce changement « interne » le place en désaccord avec le Monde qui n'a pas changé, et avec les autres, qui se solidariseront avec ce Monde qui est resté identique à lui-même. Ce changement transforme donc cet homme en fou ou en criminel, qui tôt ou tard est éliminé par la réalité objective naturelle et sociale. Seul le travail, mettant finalement le Monde objectif d'accord avec l'idée subjective qui le dépasse en premier lieu, annule l'élément de folie et de crime qui affecte l'attitude de tout homme qui, poussé par l'angoisse, tente de dépasser le Monde donné dont il a peur ou qui l'angoisse et où, par conséquent, il ne trouvera pas de satisfaction.²²³⁷

²²³⁷ *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Gallimard, 1968, 32-33.

SUMARIO DETALLADO

SUMARIO GENERAL	9
RESUMEN DE LA TESIS	11
INTRODUCCIÓN.....	13
1.- Objetivo	13
2.- Metodología	13
3.- Estructura de la tesis	14
4.- Capítulos de la tesis	16
<i>i.- Primer capítulo: Razón histórico-biográfica e hipótesis de este estudio.....</i>	16
<i>ii.- Segundo capítulo: Razón teórica: el concepto (o la intención)</i>	16
<i>iii.- Tercer capítulo: Razón pedagógica: la propaganda (o el intelectual)</i>	18
<i>iv.- Cuarto capítulo: Razón jurídica: la justicia (o la voluntad).....</i>	18
<i>v.- Quinto capítulo: Razón práctica: los actos (o el mundo)</i>	20
5.- 1968, muerte en Bruselas.....	22
CAPÍTULO I: RAZÓN HISTÓRICO-BIOGRÁFICA E HIPÓTESIS DE ESTE ESTUDIO	27
1.- Presupuesto histórico-biográfico de la obra kojéviana	27
<i>i.- La Edad de Plata rusa.....</i>	27
<i>ii.- Revolución y años de formación: Heidelberg y Berlín</i>	29
<i>iii.- De Berlín a París pasando por Heidelberg. II Guerra Mundial</i>	33
2.- Filósofo y tirano en la DREE, hipótesis de este estudio	35
<i>i.- Razón teórica y razón práctica, una primera aproximación a la hipótesis de este estudio</i>	35
<i>ii.- Kojève y la antropología heideggeriana, un breve apunte.....</i>	38
<i>iii.- Kojève y el materialismo dialéctico, un breve apunte.....</i>	38
<i>iv.- Reformulación y desarrollo de la hipótesis de este estudio.....</i>	38
3.- Presupuesto intelectual de la obra kojéviana: del «diario» hasta la madurez del seminario sobre Hegel.....	39
<i>i.- Diario de un filósofo.....</i>	39
a.- La batalla de Arginusas.....	39
b.- La filosofía de lo In-existente	40
c.- Budismo y cristianismo	43
d.- Roma y la estética de lo In-existente	44
<i>ii.- La tesis doctoral sobre Vladimir Soloviev.....</i>	46

iii.- <i>El Ateísmo</i>	52
iv.- <i>La totalidad: la correspondencia con Kandinsky</i>	55
v.- <i>El seminario sobre Hegel, una cierta filosofía de la Historia</i>	58

CAPÍTULO II: RAZÓN TEÓRICA, EL CONCEPTO (O LA INTENCIÓN)..... 65

1.- La circularidad del saber y el «filósofo esperado»	65
i.- <i>Término infranqueable de la historia y tipos de autoconciencia</i>	65
ii.- <i>Bucle tautológico y el difícil acceso del saber a lo real</i>	67
iii.- <i>El recurso a un tropo: la idea-ideal como lo que no es ni verdad ni error. El peligroso margen de fluctuación habilitado por la conciencia religiosa kantiana. El «como-sí» y la noción de proyecto.</i>	67
iv.- <i>El error de hoy que cambiará en verdad mañana ¿Circularidad truncada? Filosofía y acción. La «intención» en tanto elemento elemento de la filosofía kojéviana de la acción: un complemento a la hipótesis de este estudio</i>	71
2.- Variaciones kojévianas: función reveladora de la historia y conciencia de la muerte. Antecedentes de dichas función y conciencia en el pensamiento de Alexandre Kojève	73
3.- Totalidad y negatividad.....	79
i.- <i>Lo «real concreto» y el trabajo</i>	79
ii.- <i>Separación y entendimiento humano</i>	81
iii.- <i>Habitabilidad del mundo y artefacto</i>	82
iv.- <i>Aspecto universal de intercambio y aspecto específico de producto acabado en los artefactos</i>	82
v.- <i>Deber-ser-esfuerzo y deber-ser-lucha como matriz de humanidad. La noción de propiedad del esclavo y el origen social del deber</i>	83
vi.- <i>La mortalidad del ser y los dos tipos de pensamiento: el dialéctico-humano y el contemplativo inhumano</i>	86
vii.- <i>Esquema evolutivo del saber, parte individual reveladora y totalidad armónica y permanente (la voluntad general)</i>	88
viii.- <i>Parte, colectivo y miembro cualquiera. Representación del colectivo a cargo del miembro cualquiera. Insuficiencias de la voluntad general.</i>	92
ix.- <i>Insuficiencias de la mirada pagana sobre el mundo. Hegel y la vindicación de la individualidad libre cristiana. La filosofía de Kant como preparadora de la sabiduría hegeliana</i>	94
a.- <i>Los tres cortes de la filosofía de Kant</i>	95
b.- <i>El expediente kantiano de la «cosa-en-sí». Moral vs. circularidad discursiva</i>	96
c.- <i>Tres hitos de la humanidad del ser humano</i>	97
d.- <i>Encantamiento del hombre, desencantamiento del mundo y moral divina en Kant. Extirpación de la mitología teísta y muerte esperada</i>	98
e.- <i>La religión o la ineficacia de la acción humana en el mundo. Religiones teístas y ateas. Hegel o el sabio judeocristiano ateo</i>	99

x.- <i>Hegel después de Kant</i>	101
xi.- <i>Libertad, negatividad y muerte</i>	102
xii.- <i>Muerte natural vs. muerte humana, libre y dialéctica</i>	105
xiii.- <i>El derecho político a la muerte, el terror revolucionario como arma pedagógica. La realidad concreta del Estado postrevolucionario</i>	106
4.- El espíritu moral	109
i.- <i>El éxito o la moralidad de la realidad concreta postrevolucionaria</i>	109
ii.- <i>La visión moral kantiana o la ideología de la libertad absoluta</i>	111
iii.- <i>El dolor kantiano, la tarea infinita y un doble abandono del mundo</i>	112
iv.- <i>Desplazamiento simulador (Verstellung), fin supremo del hombre y conciencia moral inhibidora de la acción</i>	114
v.- <i>El mito de la elección libre prenatal</i>	117
vi.- <i>El sujeto de la certeza moral, el intelectual postrevolucionario y el lenguaje romántico burgués</i>	118
vii.- <i>Aproximación kojéviana al lenguaje: la tensión realidad-lenguaje y el espíritu romántico-burgués</i>	122
viii.- <i>Almas bellas, capillas de genios románticos, una cierta audacia</i>	124
ix.- <i>Hipocresía y facultad del juicio kantianas</i>	125
a.- Filiación religioso-kantiana de la hipocresía burguesa I: La «cosa-en-sí» kantiana como realidad objetiva en la que va a dirimirse la cuestión de la acción libre humana. El temor al autodesprecio.....	125
b.- Filiación religioso-kantiana de la hipocresía II: un espacio «civil» de indiferencia y el recurso religioso a la intención. Intención, proyectos, juicios, ideas-ideales	129
x.- <i>Una confesión de parte, germen de universalidad, el «Yo he sido». El perdón. La reconciliación: el juicio como anclaje lingüístico para lo singular de la acción y la acción como realización del espíritu en lo singular. El Yo extendido hasta la dualidad, el Dios que aparece fenoménicamente</i>	131
xi.- <i>Acción exitosa en el mundo frente a pérdida del mundo y fracaso definitivo y total. El Dios revelado frente al Dios que aparece fenoménicamente. El Yo extendido hasta la dualidad: Napoleón-Hegel</i>	134
5.- Tiempo histórico y «tiempo» del sabio	136
i.- <i>El tiempo histórico</i>	136
a.- Evolución del saber en dirección al tiempo I: el concepto en Parménides, Platón, Aristóteles y Kant.....	136
b.- Evolución del saber en dirección al tiempo II: el concepto en Hegel	143
i.- <i>El acontecer libre y contingente</i>	143
ii.- <i>Un tiempo que se origina en el futuro, pasa por el pasado y se dirige hacia el presente</i>	144

iii- <i>Vindicación del realismo del idealismo hegeliano.</i> <i>El mantenimiento permanente de la destrucción.</i> <i>La estructura temporal de la acción humana.</i> <i>La Er-innerung y la re-realización del pasado.</i> <i>«Ser menos ser igual a concepto»</i>	145
iv- <i>¿El último hombre?</i>	150
v- <i>Breve recapitulación y la cuestión de la ontología</i> <i>dualista kojéviana: el salto peligroso del «yo hablo»</i> <i>al «ello habla».....</i>	150
vi- <i>El fin de la historia y la realización de lo no-dado</i>	155
ii.- <i>El «tiempo» del Sabio.....</i>	156
a.- Dos tipos de coincidencia concepto-objeto y dos tipos de saberes inhumanos resultantes	156
b.- Oposición sujeto-objeto, tiempo abstracto o histórico, ideología o perspectiva	157
c.- Imposibilidad del futuro, futuro en sentido fuerte y futuro en sentido débil, abolición del tiempo a cargo del sabio	158
d.- Separación del sabio respecto de su revelación; el libro como aparición, que no existencia, de la eternidad en el tiempo; contenido del libro e integración de los Volkgeists.....	159
e.- Final de la dialéctica histórica del tiempo; regreso a la dialéctica platónica de la eternidad del concepto.	160
f.- El final como revelación discursiva del comienzo; rehabilitación de la circularidad del sistema del saber; carácter no-cíclico del círculo de la historia	161
g.- Carácter cíclico del círculo del sistema hegeliano del saber; tres integraciones del saber: existencial, subjetiva y metafísica; el retomar el objeto-cosa; el desconcertante carácter metafísico de la acción histórica napoleónica	162
h.- Historia y exterioridad y precedencia del objeto; teología cristiana y antropología hegeliana; el Renacimiento; historia de la filosofía y posibilidad de la realización de la idea e historia real como realización fáctica de aquella	166
i.- El escepticismo de Kojève; final de la historia ideal de la filosofía vs. final real de la historia; conciencia exterior y «filósofo esperado»	170

CAPÍTULO III: RAZÓN PEDAGÓGICA, LA PROPAGANDA (O EL INTELECTUAL)175

1.- Contexto 1942-1943	175
2.- Programa, pensamiento y propaganda; Estado perfecto y justicia concomitante.....	176
3.- Concretización del ideal y función de la propaganda	178
i.- <i>Eficacia y viabilidad del ideal.....</i>	178
ii.- <i>Explicitación del ideal y llamamiento a la acción.</i> <i>Cuatro citas en apoyo de la hipótesis de este estudio.....</i>	178
iii.- <i>Idea política o programa político constructivo y definido</i>	179
iv.- <i>Los conceptos kojevianos de cambio revolucionario y propaganda</i>	180

a.- El cambio revolucionario	180
b.- La propaganda	181
<i>i.- Tran Duc Thao.....</i>	181
<i>ii.- El concepto kojéviano de propaganda en los años 30: el seminario</i>	182
1.- Matriz religiosa de la razón ilustrada.....	182
2.- Propagación de las luces. Educación y saber universales. Propaganda.	183
3.- Calumnia y propaganda ilustrada	185
4.- La calumnia posrevolucionaria.....	186
<i>iii.- El concepto kojéviano de propaganda en los años 40:</i>	
«La Noción de la Autoridad».....	187
1.- Demagogia racional y propaganda demagógica.....	187
2.- Simulacro de idea revolucionaria	188
<i>iv.- El concepto kojéviano de propaganda en los años 50:</i>	
«Tiranía y Sabiduría».....	190
1.- El Estado perfecto como objetivo político.....	190
2.- El filósofo pedagogo y el político demagogo: dos rostros del reconocimiento	191
3.- Autoridad política y acción vs. Autoridad y ser.	192
4.- Dignidad humana y concesión tiránica de resistencias.	
La satisfacción hegeliana del hombre político.	194
5.- El silencio infinitamente menos liberal del tirano	
objetivo moderno.....	195
<i>v.- El concepto kojéviano de propaganda en los años 60:</i>	
«El emperador Juliano y su arte de escribir»	197
1.- Los registros irónicos de Juliano-Kojève	197
2.- Mito y minoría de edad; verdad y teoría del Estado como tal en Kojève.....	201
3.- La academia-monasterio como polis y el filósofo como rey	203
CAPÍTULO IV: RAZÓN JURÍDICA: LA JUSTICIA (O LA VOLUNTAD).....	207
1.- Introducción	207
2.- Homo politicus: Estado, amistad-enemistad y autoridad.....	208
<i>i.- Grupo gobernante- grupo gobernado. Grupo político</i>	
<i>exclusivo-grupo político excluido. Conservación del Estado y autoridad.....</i>	208
<i>ii.- El reconocimiento de la autoridad. Voluntad general,</i>	
<i>mayorías y esnobismo. Algunos tipos de autoridad.....</i>	212
<i>iii.- Sobre las constituciones y el mal llamado derecho</i>	
<i>constitucional. Un primer interrogante: acerca de la</i>	
<i>estatalización de lo particular.....</i>	216
<i>iv.- Individuo revolucionario. Éxito y fracaso. Tribunal</i>	
<i>político kojéviano I.....</i>	220
<i>v.- Tribunal político kojéviano II. El papel de la autoridad</i>	
<i>tipo padre y la teoría de la separación de poderes</i>	223
<i>vi.- Estabilidad y teoría del Estado. Autoridad tipo juez.</i>	
<i>Estado judicial burgués</i>	225
<i>vii.- La justicia política y tribunal político kojéviano iii.....</i>	226
<i>viii.- Tribunal político kojéviano iv: hipótesis acerca</i>	
<i>de su función. Conclusiones sobre el homo politicus.....</i>	227

3.- Homo juridicus: derecho, amistad e ideal de justicia	230
<i>i.- El tercero del derecho.....</i>	<i>230</i>
<i>ii.- El tercero del derecho en el derecho aristocrático.....</i>	<i>231</i>
a.- Lucha antropogénica, surgimiento del tercero del derecho y la justicia de igualdad del derecho aristocrático	231
b.- Plenitud de derechos y ausencia de obligaciones: la tendencia del derecho aristocrático a la evitación de interacciones y el carácter esencialmente negativo de este derecho.....	233
c.- La concepción exclusiva y comunitaria del derecho de propiedad en el derecho aristocrático. Permutación vs. Intercambio. El derecho de estatuto como constatación de un estado.....	234
d.- En torno a la perfección del derecho aristocrático y al motor evolutivo del derecho. La cuestión del «recuerdo jurídico.....	237
e.- Un avance sobre el carácter de la «pena» en el derecho aristocrático.....	242
<i>iii.- El tercero del derecho burgués.....</i>	<i>242</i>
a.- Lucha antropogénica, surgimiento del tercero del derecho burgués y justicia de equivalencia.....	243
b.- El derecho del esclavo a cumplir su deber y la progresiva disolución del derecho exclusivo de propiedad aristocrático. Hacia la profusión de interacciones e intercambios. El contrato	245
c.- Una primera aproximación al derecho penal burgués	249
<i>iv.- El derecho de equidad y el entramado dialéctico kojéviano.....</i>	<i>250</i>
a.- Una aproximación al derecho de equidad del ciudadano. Primeros atisbos del entramado dialéctico kojéviano: la sub-dialéctica entre la justicia de equivalencia y la justicia de igualdad.....	250
b.- Voluntad jurídica, especificidad del fenómeno del derecho y emergencia de la Sociedad en su conjunto.....	255
c.- Fiat Iustitia et pereat mundus. El tercero cualquiera. Aparición de la dialéctica general del derecho y de la segunda sub-dialéctica: poder gubernamental-poder judicial	259
d.- Justicia de clase. Justicia absoluta. El entramado dialéctico kojéviano como motor del derecho y su finalidad. Atisbos del par sub-dialéctico «Grupo exclusivo jurídico – grupo exclusivo político // Derecho consuetudinario en potencia-derecho estatal en acto»	264
e.- Sociedad apolítica autónoma del comienzo. El par sub-dialéctico «Grupo exclusivo político – grupo exclusivo jurídico // derecho consuetudinario en potencia-derecho estatal en acto.»	267
f.- Entramado dialéctico kojéviano y encabalgamiento de sub-dialécticas: la tríada sub-dialéctica «Derecho-Estado // Derecho en acto-Derecho en potencia // Propagación-conservación». El par sub-dialéctico: «conflicto-transacción»// «separación ideal del poder político-unión real del poder político»	275
g.- Sociedad autónoma estatal y sociedad civil kojéviana. Derecho penal y derecho civil	281
h.- Desglose de la acción jurídica I	287

i.- Desglose de la acción jurídica II: intención, voluntad y acto. Actos actuales y actos generales. El código penal como idea directriz de la sociedad civil en su conjunto.....	290
j.- Derecho civil criminal aristocrático y aparición del derecho penal burgués. La víctima virtual del derecho penal burgués: la sociedad civil en su conjunto	295
k.- El Derecho civil burgués o la obligación como condición de la propiedad y el Derecho penal burgués o la ventaja criminal como condición de la pena	300
4.- La sociedad económica kojeviana	303
i.- <i>Sus orígenes en la alimentación y trabajo humanos y su esencial autonomía respecto del Estado. Intercambio, propiedad, y derecho de la obligación</i>	303
ii.- <i>Derecho de propiedad como derecho de estatuto y derecho de la obligación como derecho de función</i>	309
iii.- <i>Propiedad personal y derecho penal aristocrático.....</i>	312
iv.- <i>El derecho burgués de la obligación. El impuesto como avatar del trabajo o esfuerzo.....</i>	314
v.- <i>El formalismo del derecho burgués de la obligación y la pseudo-síntesis jurídica burgués-capitalista. Las relaciones entre esta síntesis y el tipo existencial burgués</i>	319
vi.- <i>Superación de la síntesis jurídica burgués-capitalista.....</i>	321
a.- La obligación burguesa como interacción de derecho civil. Fin de la propiedad personal aristocrática. Daños y perjuicios calculables en dinero.....	321
b.- Intercambio de propiedad y restablecimiento de la equivalencia. El trabajo como propiedad y la propiedad como trabajo. Contrato salarial, contrato de intercambio y valor de intercambio en el derecho burgués de la obligación.....	324
c.- Los dos tipos de obligación en el derecho de la sociedad civil económica: contrato e infracción o incumplimiento	328
d.- La infracción o incumplimiento y el derecho de estatuto. Convención (Vereinbarung) y contrato (Vertrag). Hacia una convención estatutaria o un estatuto convencional.....	328
e.- Posibilidad o imposibilidad de abandono de la sociedad civil económica y del Estado en tanto como sociedad autónoma. Convención y estatuto. Un posible patrón de evolución jurídica.....	331
f.- Estatuto y contrato y su coincidencia o identidad. La equivalencia general postulada. El derecho absoluto de la obligación y su equilibrio perfectamente estable y definitivo	333
5.- El Estado universal y homogéneo o imperio socialista.....	336
i.- <i>La propiedad en el Estado universal y homogéneo o imperio socialista. Propiedad y libertad en acto.....</i>	336
ii.- <i>Un híbrido entre el derecho aristocrático y el derecho burgués: la propiedad personal privada. Fin de una propiedad privada de cuerpo y el derecho privado socialista.....</i>	338
iii.- <i>Universalidad y homogeneidad: el fundamental desinterés político del Estado universal y homogéneo respecto de su mantenimiento y la imposibilidad de sustraerse a su justicia.....</i>	339

<i>iv.- Derecho privado penal y derecho privado de la obligación en el derecho privado socialista. Retorno al trueque y exigüidad de las interacciones económicas.....</i>	340
<i>v.- El estatuto convencional de ser humano o la convención estatutaria de la humanidad.....</i>	344
<i>vi.- Realización de la justicia perfecta de equivalencia y desinterés del Estado respecto de su propio mantenimiento. Regreso del «Fiat iustitia et pereat mundus».....</i>	345
<i>vii.- Recapitulación interpretativa y algunas cuestiones críticas.....</i>	347
6.- Sociedades cis-estatales y trans-estatales.....	350
<i>i.- La realidad de una humanidad en potencia: iglesia católica y partido comunista.....</i>	350
<i>ii.-La dialéctica entre derecho nacional interno y derecho internacional.....</i>	353
<i>iii.- Geopolítica vs. derecho.....</i>	354
<i>iv.- El Estado neutro y la sociedad no-política internacional neutral.....</i>	356
<i>v.- Actualización de la sociedad no política internacional neutral.....</i>	358
<i>a.- Externalización del derecho interno.....</i>	358
<i>b.- Internalización del derecho de la sociedad neutral internacional.....</i>	360
<i>c.- Hacia una confederación jurídica universal de agrupaciones apolíticas.....</i>	361
<i>d.- Exilio vs. destierro.....</i>	364
CAPÍTULO V: RAZÓN PRÁCTICA, LOS ACTOS (O EL MUNDO).....	367
1.- Introducción.....	367
2.- La DREE como marco administrativo de la razón práctica kojéviana.....	370
3.- El Imperio Latino de Kojève.....	375
<i>i.- Contexto y antecedentes.....</i>	375
<i>ii.- Ánimo reconstructor.....</i>	377
<i>iii.- Irrealidad e inviabilidad del Estado-Nación. Anacronismo. El III Reich o la utopía alemana.....</i>	378
<i>iv.- Razones tecno-económicas e ideológicas para la irrealidad del Estado-nación. Artillería y fuerza aérea. Liberalismo e internacionalismo marxista.....</i>	379
<i>v.- La realidad política del imperio: el imperio anglosajón y el imperio soviético. El partido comunista francés, un partido de derechas.....</i>	381
<i>vi.-El peligro anglo-germano. La derrota de 1940 y el ciudadano francés medio. El imperio latino como salvación de la voluntad francesa de autonomía o de Francia como Estado. ¿Un imperio católico-romano de sabios ociosos?.....</i>	383
<i>vii.- Una idea política para el ideal imperial. La necesidad de la acción. Equilibrio geopolítico imperial.....</i>	386
<i>viii.- Las piedras en el camino hacia el imperio I: Inglaterra y una España franquista e Italia anglófilas.....</i>	387
<i>ix.- Las piedras en el camino hacia el imperio II: la voluntad general francesa y sus enemigos.....</i>	388

x.- « <i>La Resistencia</i> » como núcleo de acción y el colonialismo y el mediterráneo como bases económicas del imperio. Una cierta autarquía malograda. El problema del carbón y el problema alemán y su solución: la convención kojeviana del hierro y del carbón.....	391
xi.- <i>El ejército como realizador de la voluntad de autonomía y la voluntad de poder imperiales</i>	393
xii.- <i>Advertencia: el imperio latino como divertimento filosófico-propagandístico</i>	395
4.- Primera nota de 1949: «Dificultades y esperanzas de la O.E.C.E.»	400
i.- <i>El contexto general: bilateralidad y multilateralidad en la inminente posguerra</i>	400
ii.- <i>El contexto mundial: autarquía vs. librecambio</i>	401
iii.- <i>El contexto francés: 1947, crisis agrícola y prohibición de las importaciones</i>	405
iv.- <i>El contexto asistencial: el plan Marshall: 1947-1948</i>	407
v.- <i>Perspectiva kojeviana sobre la dirección del sistema económico mundial</i>	412
vi.- <i>Obstáculos a la general tendencia liberal de retirada del Estado</i>	412
vii.- <i>El discurso de Truman, el plan Marshal, la O.E.C.E.</i>	413
viii.- <i>Situación actual y el problema británico</i>	414
vii.- <i>Soluciones posibles</i>	414
5.- Segunda nota de 1949: «Los países atrasados»	415
i.- <i>Contexto general: acerca del punto iv de Truman y el miedo a la pérdida de las colonias</i>	415
ii.- <i>Contexto: acerca del punto iv de Truman y el fondo especial de desarrollo de los territorios de ultramar</i>	416
iii.- <i>Contexto: acerca del punto iv de Truman. Balance 1949-1951</i>	416
iv.- <i>Contexto: acerca del alcance real del punto iv de Truman</i>	418
v.- <i>Los «países atrasados»</i>	420
a.- Países atrasados: territorios dependientes y territorios autónomos. Punto IV de Truman. ONU y O.E.C.E.....	421
b.- Países atrasados dependientes y O.E.C.E	422
c.- El problema «inglés»	423
d.- Tres contribuciones francesas al desarrollo de los países atrasados autónomos.....	423
6.- Dos notas de 1950: «Tesis francesa sobre la libertad de intercambio» y «La proposición Schuman y la O.E.C.E.»	423
i.- <i>Contexto: Unión europea de pagos y Plan Schuman</i>	423
a.-Antecedentes.....	424
b.- Contexto: antecedentes, el Finebel.....	425
ii.- <i>Contexto: la U.E.P.</i>	426
iii.- <i>Contexto: un método de liberación de los intercambios y dos políticas exteriores francesas: la pequeña y la gran Europa, Plan Schuman vs. O.E.C.E.</i>	428
iv.- <i>Contexto: 9 de mayo de 1950, El plan Schuman, el contraplan Kojève, y el «No» británico</i>	429

<i>v.- 1ª nota de 1950: tesis francesa sobre la libertad de intercambio.....</i>	432
a.- Principios generales: viabilidad de Francia, viabilidad de la O.E.C.E.....	432
b.- Cuestiones prácticas.....	433
c.- La cuestión de la competencia.....	433
<i>vi.- 2ª nota de 1950: la proposición Schuman y la O.E.C.E.....</i>	434
a.- La proposición Schuman y la necesidad de su inserción en el marco de la lista consolidada de productos liberados de la O.E.C.E.....	434
b.- Doctrina francesa vs. doctrina británica, tercera aparición del problema británico.....	436
7.- Dos notas: «El punto IV de los americanos» de 1951» y «La integración europea y la política franco-americana del punto IV» de 1953.....	439
<i>i.- Contexto: el final del Plan Marshall.....</i>	439
<i>ii.- Nota del 8 de enero de 1951: el punto iv de los americanos.....</i>	441
a.- El punto iv y el informe Gordon Gray	441
b.- El problema británico: el plan Colombo	443
<i>iii.- Nota del 24 de septiembre de 1953: la integración europea y la política franco-americana del punto iv.....</i>	445
a.- Una máxima... ..	445
b.- ...un Estado de cosas... ..	445
c.- ...una interpretación... ..	445
d.- ...una conclusión... ..	446
e.- ...y una adenda: el problema británico.....	447
8.- 1955-1957: Kojève en Düsseldorf	447
<i>i. Antecedentes y correspondencia con Carl Schmitt.....</i>	448
a.- Carta de Kojève del 02 de mayo de 1955	448
b.- Carta de Kojève del 16 de mayo de 1955.....	450
c.- Carta de Kojève a Schmitt del 28 de mayo de 1955	453
d.- Carta de Kojève a Schmitt del 01 de agosto de 1955.....	454
e.- Carta de Kojève a Schmitt del 04 de enero de 1956	454
f.- Carta de Schmitt a Kojève del 11 de mayo de 1956.....	455
g.- Carta de Kojève a Schmitt del 21 de mayo de 1956	455
<i>ii.- 16 de enero de 1957: una interpretación hegeliana de Marx en el club Rin-Ruhr de Düsseldorf.....</i>	456
a.- Formación del capital. Concepto marxista y praxis fordista	456
b.- La excepción capitalista soviética y el papel del capitalismo colonial-fordista a escala del mundo vuelto unidad económica total. Una propuesta de redefinición terminológica.....	458
c.- Ausencia de un colectivo empresarial dispuesto a liderar la implementación de soluciones a las contradicciones del modelo capitalista en su fase colonial-fordista. Tres posibles soluciones: términos de intercambio, solución directa internacional y solución directa nacional	460
d.- El quiebro irónico de una broma, la seriedad pedagógica del propagandista y el posible testimonio de una comunidad de oyentes a la que se quiere llamar a una acción determinada	463

e.- La cuestión del nombrar, las tres regiones económicas del capitalismo donante y la verdad de los lugares comunes	466
f.- A cuenta de un artículo de Théodore Paléologue: excursio sobre el «tomar», «el dar», el «todo ha sido ya tomado» y «el cese de todos los asuntos». Tres interlocutores de Kojève: Carl Schmitt, Iring Fetscher y Leo Strauss.....	470
iii.- <i>Después de la conferencia: carta de Kojève a Schmitt del 23 de enero de 1957</i>	474
9.- 27 de septiembre de 1957: Kojève en Moscú.....	475
i.- <i>La URSS y China, Malenkov y Jruschov</i>	476
ii.- <i>El fin político-militar de la URSS o una Unión Soviética para los soviéticos</i>	477
10.- Cuatro notas de los años 60: integración regional, gaullismo kojéviano y problema inglés	480
i.- <i>Contexto (I): integración regional y preferencias arancelarias</i>	480
ii.- <i>Contexto (II): el plan Kojève, la política agraria común y el veto de De Gaulle de 1963 a la adhesión del Reino Unido a la C.E.E.</i>	483
a.- Una perspectiva mundial del problema agrícola	483
b.- Solicitud británica e incompatibilidades agrarias	484
c.- Las negociaciones en Bruselas y los versos sobre el brindis de Kojève	488
d.- La ambigüedad de un ofrecimiento y el regreso del imperio latino en el marco de una solución mundial	490
iii.- <i>Nota del 11 de junio de 1961: el problema agrícola en el mundo occidental moderno y el plan Mansholt</i>	492
a.- El problema agrícola antes de la II Guerra Mundial: demanda de consumo de las clases ociosas vs. oferta productiva agrícola, términos de intercambio y el libre juego de la oferta y la demanda.....	493
b.- El problema agrícola antes de la II Guerra Mundial: condiciones de sobreproducción y los tres pecados laicos cardinales de la modernidad. La ley de la oferta y la demanda o el interés burgués.....	494
c.- El problema agrícola antes de la II Guerra Mundial: El pensamiento económico cristiano medieval. La noción tomista universal de precio justo. Autonomía de la justicia respecto de los intercambios comerciales	495
d.- El problema agrícola antes de la II Guerra Mundial: El Plan Mansholt entendido como aplicación universal de la teoría económica cristiano-medieval	497
e.- El problema agrícola después de la II Guerra Mundial: definición del problema agrícola a resolver por el plan Mansholt	497
f.- El problema agrícola después de la II Guerra Mundial: teoría liberal no-razonable de la formación de los precios agroalimentarios mundiales y su alineamiento conforme a un patrón razonable. El mundo occidental en peligro y dos planes revolucionarios y medievalizantes	500
g.- El problema agrícola después de la II Guerra Mundial: el plan «food for peace» y la reversión de las condiciones de sobreproducción; el plan Mansholt y la supresión total de la hambruna. Un mundo vuelto	

verdaderamente cristiano. El plan de unificación de precios. Equilibrio entre oferta y demanda y realización de la teoría clásica liberal por intercesión de la economía del don	501
h.-Las dificultades a vencer.....	504
<i>iv.- Nota del 19 de enero de 1963: subdesarrollo y regionalismo.....</i>	<i>507</i>
a.- Términos de intercambio e industrialización masiva. Prébisch-Fukuyama-Kojève.....	507
b.- Riesgos políticos y sociales para los países avanzados derivados de una industrialización masiva de los países subdesarrollados	512
c.- Una alternativa: la integración económica regional.....	512
d.- Creación de regiones económicas. Restricciones cuantitativas y discriminatorias	513
<i>v.- Nota del 08/11/1963: intento de una solución del problema inglés para los años a venir.....</i>	<i>515</i>
a.- Los datos del problema	515
b.- Tres estrategias- agrícola, arancelaria y financiera- para resolver «el problema inglés». Hacia una «solución atlántica»	516
<i>i.- El acuerdo atlántico aduanero- arancelario de impronta norteamericana.....</i>	<i>518</i>
<i>ii.- El acuerdo atlántico agrícola de impronta franco-alemana (Plan Baumgartner-Pisani).....</i>	<i>519</i>
<i>iii.- El acuerdo atlántico monetario-financiero de impronta británica (Plan Maudling).....</i>	<i>520</i>
<i>vi.- Nota del 08/11/1967: la acción futura del GATT y la no-adhesión del Reino Unido a la CEE.....</i>	<i>520</i>
a.- Nueva constatación de la incapacidad de Gran Bretaña para adherirse a la Comunidad Económica Europea: el atraso económico británico	521
b.- El problema del crecimiento económico japonés. A la búsqueda de una región económica para Japón	521
c.- El problema del estancamiento británico y del excesivo crecimiento japonés solucionados en una Commonwealth ampliada. La articulación de un sistema económico mundial equilibrado y razonable	522
d.- Estrategias y tácticas a seguir para la implementación de la solución mundial al «problema inglés».....	524
CONCLUSIÓN	527
1.- Brexit o «el problema inglés»	527
2.- El problema europeo y una Europa gaullista	527
3.- Kojève y la sociedad global I.....	530
4.- Kojève y la sociedad global II	532
5.- Kojève y la sociedad global III.....	539
6.- Límites de esta tesis	544
APÉNDICE PARA LA MENCIÓN «DOCTORADO INTERNACIONAL»	547
BIBLIOGRAFÍA	571

BIBLIOGRAFÍA

- Altini, Carlo. «Fino Alla Fine del Mondo Moderno. La Crisi Della Politica nella Lettere di Carl Schmitt e Alexandre Kojève». *Filosofía Política* 17, nº 2 (2003):209-222.
- Auffret, Dominique. *Alexandre Kojève. La Philosophie, l'État, la Fin de l'Histoire*. Paris: Grasset, 1990.
- Bauman, Zygmunt. *Community. Seeking Safety In An Insecure World*. Cambridge: Polity, 2005.
- Bossuat, Gérard. *La France, l'aide américaine et la construction européenne 1944-1954. Volume I*. Vincennes: Institut de la gestion publique et du développement économique, 1997. [http:// books.openedition.org/igpde/2692](http://books.openedition.org/igpde/2692).
- Bossuat, Gérard. *La France, l'aide américaine et la construction européenne 1944-1954. Volume II*. Vincennes: Institut de la gestion publique et du développement économique, 1997. <http://books.openedition.org/igpde/2786>.
- Daive, Jean. *Une vie, une oeuvre, Alexandre Kojève, la fin de l'Histoire*. Transcripción de la emisión radiofónica del 10 de noviembre de 1990 a cargo de Jean Daive <http://ttemupt.unblog.fr/2012/09/07/alexandre-kojeve-par-jean-daive-transcription-radio/>
- Descombes, Vincent. *Le Même et L'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2015.
- Filoni, Marco. *Il Filosofo della Domenica. La Vita e il Pensiero di Alexandre Kojève*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- Frei, Norbert. *Vergangenheitspolitik: die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit*. München: CH Beck, 1996.
- Frei, Norbert. *Adenauer's Germany and the Nazi past: the politics of amnesty and integration*. New York, Columbia University Press, 2002.
- Fukuyama, Francis. *The End of History And The Last Man*. London: Hamish Hamilton, 1992.
- Gómez Pin, Víctor. *Lo Real y Lo Racional*. Barcelona; Editorial Batiscafo, 2015.
- Gómez Ramos, Antonio. «Enlightenment, Utility and Terror.» In *Confines of Democracy*, 171-181: Brill Rodopi, 2015.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*. Edición de Gustavo Leyva. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Philipp Reclam jun, 1996.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*. Edited by J.N. Findlay. Translated by A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

- Kervégan, Jean-François. «Au-Delà De L'Histoire: Le Livre Et La Fin Du Sage.» *Philosophie* n° 4 (2017): 78-91.
- Kletzer, Christoph. «Alexandre Kojève's Hegelianism and the Formation of Europe.» *Cambridge Yearbook of European Legal Studies* 8, (2006), 133-151.
- Kojève, Alexandre. *L'Athéisme*. Paris: Gallimard, 1998.
- Kojève, Alexandre. *Kant*. Paris: Gallimard, 1973.
- Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1968.
- Kojève, Alexandre. *Esquisse, d'une Phénoménologie du Droit*. Paris: Gallimard, 1981.
- Kojève, Alexandre. *L'Empereur Julien et Son Art d'Écrire*. Paris: Fourbis, 1990.
- Kojève, Alexandre. *Tyrannie et Sagesse*. Paris: Gallimard, 2012.
- Kojève, Alexandre. «Outline of a Doctrine of French Policy» Traducción de Erik de Vries. *Policy Review*. August & September (2004), <https://www.hoover.org/research/outline-doctrine-french-policy>
- Kojève, Alexandre. *Le Concept, le Temps et le Discours*. Paris: Gallimard, 1990.
- Kojève, Alexandre. *La Notion de l'autorité*. Paris: Gallimard, 2004.
- Kojève, Alexandre. «L'O.E.C.E.» de septiembre-agosto de 1949 (documento de trabajo, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, Écrits à caractère administratif, Bibliothèque Nationale de France, septiembre de 2018). Nota administrativa.
- Kojève, Alexandre. «Note sur le Développement des pays arriérés» del 19 de diciembre de 1949 (documento de trabajo, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, Écrits à caractère administratif, Bibliothèque Nationale de France, septiembre de 2018). Nota administrativa.
- Kojève, Alexandre. «Thèses françaises sur la liberté des échanges», del 31 de enero de 1950 (documento de trabajo, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, Écrits à caractère administratif, Bibliothèque Nationale de France, septiembre de 2018). Nota administrativa.
- Kojève, Alexandre. «Note pour M. Filippi. Objet: la proposition Schuman et l'O.E.C.E.» del 16 de mayo de 1950 (documento de trabajo, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, Écrits à caractère administratif, Bibliothèque Nationale de France, septiembre de 2018). Nota administrativa.
- Kojève, Alexandre. «Point iv des américaines. Note pour Monsieur Filippi. Objet: le point iv, le rapport Gordon Gray, le plan de Colombo, le GATT et l'O.E.C.E.» del 8 de enero de 1951 (documento de trabajo, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, Écrits à caractère administratif, Bibliothèque Nationale de France, septiembre de 2018). Nota administrativa.
- Kojève, Alexandre. «Note pour Monsieur Clappier. Objet: l'intégration européenne et la politique franco-américaine du point iv.» del 24 de septiembre de 1953 (documento de trabajo, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, Écrits à caractère administratif, Bibliothèque Nationale de France, septiembre de 2018). Nota administrativa.

- Kojève, «Colonialism from a European perspective», *Interpretation*, ed. y trans. Erik de Vries. Fall 2001.vol. 29. n°1, 113. <https://interpretationjournal.com/shop/alexandre-kojeve-colonialism-from-a-european-perspective-by-erik-de-vriesed-and-translator>.
- Kojève, Alexandre. «Moscou: Août 1957», *Commentaire*, Été, 1993, no 62, 273-278.
- Kojève, Alexandre. «Note pour Monsieur Wahl. Objet: sous-développement et régionalisme», del 19 de enero de 1963(documento de trabajo, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, Écrits à caractère administratif, Bibliothèque Nationale de France, septembre de 2018). Nota administrativa.
- Kojève, Alexandre. «Le problème agricole dans le monde occidental moderne et le plan Mansholt», del 11 de junio de 1961(documento de trabajo, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, Écrits à caractère administratif, Bibliothèque Nationale de France, septembre de 2018). Nota administrativa.
- Kojève, Alexandre. «Essai d'une solution deu problème anglais pour les dix années à venir», del 08 de noviembre de 1963 (documento de trabajo, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, Écrits à caractère administratif, Bibliothèque Nationale de France, septembre de 2018). Nota administrativa.
- Kojève, Alexandre. «Note Pour Monsieur Chapelle. Objet: L'action future du GATT et la non-adhésion du Royaume-Uni à la C.E.E.», 8 de noviembre de 1967(documento de trabajo, Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève, Écrits à caractère administratif, Bibliothèque Nationale de France, septembre de 2018). Nota administrativa.
- Kojève, Alexandre. «Correspondance Alexandre Kojève/Carl Schmitt», présentée, traduite et annotée par Jean-François Kervégan et Tristan Storme, *Philosophie* 2017/4 (N° 135), p. 5. DOI 10.3917/phil.135.0005.
- Kojève, Alexandre. «Entretien avec Gilles Lapouge: Les Philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages.» *La quinzaine littéraire* 53 (1968): 18-20.
- Koselleck, Reinhart. *Kritik Und Krise*. Freiburg / München : Suhrkamp, 1997.
- Laurence Badel, Jaennesson Stanislas et N. Piers Ludlow, eds. *Les Administrations Nationales et La Construction Européenne*. Bruxelles: P.I.E. Peter Lang, 2005.
- Löwith, Karl. *Weltgeschichte Und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart/Weimar, J.B.Metzler, 2004.
- Ludlow, N. Piers. *Dealing with Britain: The Six and the First UK Application to the EEC*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Ludlow, N. Piers. *The European Community and the Crises of the 1960s: Negotiating the Gaullist Challenge*. Oxon: Routledge, 2007.
- Macekura, Stephen. «The Point Four Program and U.S. International Development Policy». *Political Science Quarterly*. Academy of Political Science, Volume 128, n°1, Spring 2013, 127-160, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/polq.12000>.
- Nart, Raymond. «Alexandre Kojevnikov Dit Kojève.» *Commentaire* no. 1 (2018): 219-228.
- Orwell, George. «Essays, Ed. John Carey. Everyman's Library.» (2002).
- Pascal, Blaise. *Pensées*. Paris: Gallimard, 2004.

Patterson, Gardner. *Discrimination in International Trade, the Policy Issues: 1945-1965*. Princeton: Princeton University Press, 1966.

Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot, 2002.

Sebesta, Lorenza «El “fin de la historia” de Alexandre Kojève y Europa, nuevos caminos para comprender las relaciones entre modernización e integración.» *Puente@Europa*. Universidad de Bolonia. Núm. 1, (2014) <http://puenteeuropa.unibo.it/article/view/5460/5169>.

Strauss, Leo. *On Tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

Van Laak, Dirk. *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens: Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2014.

